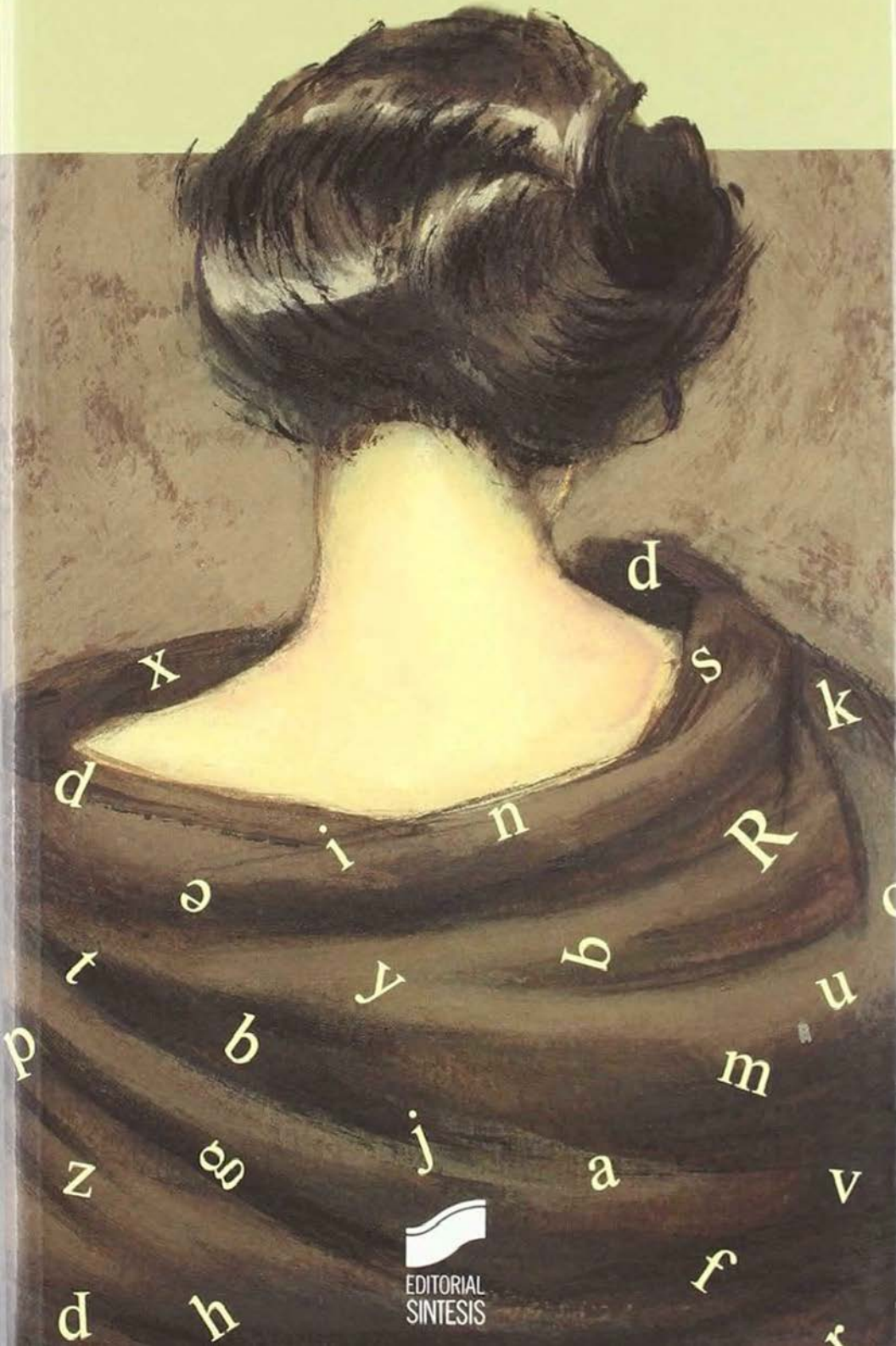
Razón y cultura

Ernest Gellner



EDITORIAL SINTESIS

Colección PERSPECTIVAS

Directores

Ramón Rodríguez
Vicente Sanfélix

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Razón y cultura

Ernest Gellner

Prólogo a la edición española
Carmen Ors Marqués

EDITORIAL
SINTESIS

Consulte nuestra página web: www.sintesis.com
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

CREATIVE COMMONS

Título original: *Reason and Culture*

Traducción: Carmen Ors Marqués

Diseño de cubierta: Fernando Vicente

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

© Blackwell Publishing Ltd., Oxford, abril, 1992

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso, 34 - 28015 Madrid
Teléf.: 91 593 20 98
http://www.sintesis.com

Depósito Legal: M. 44.760-2005
ISBN: 84-9756-328-X

Impreso en España - Printed in Spain

Índice

Prólogo a la edición española. Retrato de una dama 7

Agradecimientos 23

1. **Razón y cultura** 25
   El yugo de la costumbre y el ejemplo 26
   Razón contra cultura 38
   El privilegio perdido 46
   La contrarrevolución copernicana 49
   Resumen 55

2. **Las raíces de la compulsión** 57
   Las ruedas dan una vuelta completa 58
   Dénouement 66
   Descartes *versus* Durkheim 67
   Compulsión selectiva, o Durkheim y Weber 70
   Una mente racional en un mundo racional 82

3. **Los enfrentamientos de la razón** 87
   Introducción 88
   La razón observada 106

4. **Los enemigos mundanos de la razón** 109
   El espíritu de la historia 110
   La razón frente a los dioses oscuros 120
   Irracionalismo terapéutico 132

5. **Las dolencias de la razón** 137
La naturaleza devora a la razón 138
El retorno de la armonía preestablecida 139
Armonía o estado de sitio 141
El viejo y el nuevo adversario 143
La impotencia de la razón 144
La reivindicación de la inferencia 146

6. **Contracorrientes** 155
El retorno del absolutismo por razones pragmáticas 156
La soberanía de la cultura 160
Creatividad a la fuerza 168
La más sucia traición 173
Lista de ataques a la razón 177

7. **La racionalidad como modo de vida** 181
Economía I: producción 185
Economía II: consumo 189
Cognición 192
Cultura 195
Poder y política 199
La variedad de la experiencia racional 201

8. **Prometeo perplejo** 205
La autonomía perdida 206
Trascendencia y relativismo 212
Racionalismo y empirismo en asociación 215
Razón frente a pasión 222

9. **Recapitulación** 227

Bibliografía seleccionada 235
1. Textos 236
2. Bibliografía secundaria 238

Prólogo a la edición española

Retrato de una dama

1. Filosofía

Razón y cultura es el último libro de carácter esencialmente filosófico que el polifacético Ernest Gellner (1925-1995) publicó en vida[1]. Aunque Gellner dedicó su carrera académica a la antropología social, a la reflexión sociológica e histórica, y es fundamentalmente conocido por sus escritos sobre el nacionalismo[2], nunca abandonó su faceta de filósofo; es más, se podría afirmar que las diferentes perspectivas que abarca su obra se complementan y entrelazan, siendo su parte filosófica la base firme donde descansa el resto de su obra y su irónico estilo. Esta obra, pues, producto de madurez filosófica y vital, es una oportunidad de conocer sus principales tesis en aquel campo; en el interior de sus páginas se intenta responder a una pregunta central al saber filosófico desde los albores de la modernidad: *qui est donc cette dame?*, se pregunta Gellner adaptando la pregunta que *De maistre* formulara acerca de la naturaleza. ¿Quién es esa dama? ¿Quién o qué es la razón?

La respuesta a esa pregunta por parte de Gellner consistirá en ofrecer un retrato de la razón. Un retrato que se articula y se concreta en una historia del racionalismo, en el sentido amplio del término, a saber: la apuesta por encontrar un método, facultad o procedimiento que nos permita justificar el conocimiento y quizá sus valores. Un programa que tiene su origen en Descartes pero que también mantuvieron, aunque de forma todavía más atormentada, al comprender sus límites, Hume y Kant.

De tal manera que se podría decir que este libro es una historia de la filosofía moderna tomando como hilo conductor el que quizá sea su problema central: ofrecer una teoría de la racionalidad, una teoría normativa de la que los autores

[1] Sus dos últimas obras publicadas fueron póstumas y han sido traducidas al castellano, *Lenguaje y soledad*, Síntesis, Madrid, 2002 y *Nacionalismo*, Ediciones Destino, Barcelona, 1998.

[2] La mayor parte de los libros traducidos de Gellner en nuestro país versan sobre temas de carácter sociológico y antropológico en general y sobre el nacionalismo en particular.

recién mencionados fueron, quizá, sus principales paladines. Descartes, Hume y Kant intentaron llevar a la práctica un programa que prometía liberar al hombre del error, de las convicciones asumidas de forma accidental y arbitraria, de aquello que aceptamos, simplemente, como efecto de *la costumbre y el ejemplo*, de la cultura. Razón frente a cultura, llámese tradición, autoridad o superstición; aceptación, en suma, de ese cielo conceptual bajo el que nacemos, de esa carga heredada plagada de errores, causa de sangrientas disputas y de una vida mísera y cruel para la mayor parte de la humanidad. Ponerla en solfa era, en resumen, el programa ilustrado.

Un programa individualista, atomista y universalista que entiende la filosofía como crítica de la cultura, aunque sus responsables no utilizaran tal terminología. Individualista, pues utiliza como instrumento para realizar su crítica la razón, una supuesta facultad que cada hombre posee y que le obliga a aceptar ciertas ideas por sí mismas, porque se le imponen. *Compulsión interna* de ciertas ideas o conceptos, insiste Gellner, sea por su claridad y distinción (Descartes), o porque se presentan como datos-percepciones (Hume), o porque son el orden que la razón humana universal impone a la naturaleza y a la moralidad (Kant). Atomista, pues como proceder el programa propone practicar el análisis, la división de toda cuestión en sus elementos (átomos) constituyentes, con la finalidad de justificarlos racionalmente. Universalista, dado que la tercera característica de la razón es su vocación de universalismo o simetría; es una facultad genérica que no admite conocedores privilegiados ni, tampoco, una fuente de autoridad sagrada, todas las afirmaciones deben ser susceptibles de ser puestas a prueba, según criterios que cualquiera pueda aplicar, la evidencia ha de ser pública e intersubjetiva. La verdad depende de algo universal y trascendente, independiente del organismo o la teoría desde la cual se lleva a cabo la investigación, el racionalismo es contrario al relativismo, al pluralismo que hace la verdad relativa a la sociedad, a la cultura o a la teoría desde donde se lleve a cabo la investigación.

Ésta es, en pocas líneas, la concepción de la razón que la tradición individualista e ilustrada defendió, el modelo Cru-

soe, como gusta Gellner llamarlo; un modelo que nació fracasado pues, como ya intuyeron los grandes racionalistas, esa dama llamada razón es impotente, parricida y tiene tendencias suicidas. Esa razón que promete un conocimiento seguro, una verdad única, descendiente directa del monoteísmo (una única y exclusiva fuente de verdad) al que, no obstante, socava, cuando el empirismo le hace mella no puede justificarse a sí misma sin pecar de circularidad; la consecuencia es el suicidio, sea vía naturaleza o historia. La historia del racionalismo, del proyecto ilustrado en general, es pues, desde esta perspectiva, la historia de un fracaso, pero lo que Gellner va a poner de manifiesto, en este libro en particular y en su trayectoria filosófica en general, es que lo es sólo desde esta perspectiva.

La obra de Gellner en general, y este libro en particular, pretende enfocar el debate sobre el racionalismo de otra manera, desde otra perspectiva que nos permita, en vez de buscar consuelo en los irracionalismos postmodernos, situar a la razón en sus justos términos. Así, nos encontramos con que *Razón y cultura* es mucho más que una historia filosófica del debate "interno" sobre la racionalidad, de sus luces y sus sombras, desde el siglo XVII hasta el XX. Es también una explicación histórica de cómo surgió lo que para Gellner no es sino una forma especial de racionalidad y de cuáles fueron sus consecuencias sociológicas o culturales. Es en este punto donde nos enfrentamos con la tesis central de este libro y quizá del pensamiento gellneriano: el advenimiento de la modernidad está asociado a una forma radicalmente nueva de racionalidad cuya aplicación supuso un crecimiento cognitivo y productivo sin precedentes que transformó por completo la sociedad y la condición humana.

Gellner adopta un *punto de vista filosófico* para caracterizar cómo la nueva racionalidad se describió y explicó a sí misma. La tradición racionalista elaboró lo que no es más que un mito filosófico, el de la posibilidad de trascender los límites de la cultura, de toda cultura, para alcanzar un conocimiento seguro. Las contracorrientes posteriores erosionaron ese mito apostando por diferentes tipos de irracionalismo, paradójicamente por buenas y firmes razones. Pero como hemos dicho *Razón y cultura* añade algo más, pues al intentar explicar cómo se

origina esa forma de racionalidad y cuáles fueron sus consecuencias, nos encontramos con la espina dorsal del pensamiento de Gellner, el modo de entender la filosofía del propio Gellner y su aplicación. Una concepción filosófica ligada a la historia, la antropología y la sociología.

Quizá fuera interesante echar la vista atrás para intentar incardinar *Razón y cultura* en el conjunto de la obra de Gellner. Es la trayectoria de Gellner larga y fructífera. Pocos autores poseen un estilo tan irónico y provocativo. Para quien no lo conozca se podría dar la siguiente recomendación: absténganse de leerlo los que profesen un fervoroso respeto a alguno de los autores o posiciones filosóficas sobre los que Gellner pose su pluma. La irreverencia, la ironía rayana al cinismo, pero también la confrontación a través de la argumentación y la claridad, son su forma de abordar los problemas filosóficos. Hay una buena dosis de racionalismo crítico en su posición. A pesar de las críticas a Popper[3], coincide en lo profundo con él: las ideas deben ser planteadas para provocar disentimiento, son un desafío.

En consecuencia, no es de extrañar que Gellner comenzara su trayectoria intelectual de forma polémica, su primer libro *Palabras y cosas*[4], lejos de no provocar ni el murmullo de los fanáticos, creó tal revuelo que enfrentó en una agria polémica a lo más granado de la filosofía británica del momento[5], polémica en la que estuvieron inmersos y enfrentados *tótems* como Russell o Ryle. El libro causa de la disputa era una crítica, realizada con altas dosis de sarcasmo, de la filosofía practicada en el Oxford de los años cincuenta, la filosofía lingüística o filosofía del lenguaje ordinario inspirada en los planteamientos del segundo Wittgenstein, en la que Gellner se había formado. Para Gellner este tipo de filosofía no es más que una secue-

---

[3] Cfr. el epígrafe "La reivindicación de la inferencia" perteneciente al capítulo 5 del presente libro, en el que Gellner desafía las ideas de Popper.

[4] E. Gellner, *Words and Things*. Gollancz, Londres, 1959 (trad. española, Tecnos, Madrid, 1962).

[5] La polémica fue descrita por Ved Metha en su libro *La mosca y el frasco*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1976.

la de la autoconciencia de fracaso que la tradición racionalista e ilustrada alimentó, y de la que el *Tractatus* del primer Wittgenstein sería su extremo más desaforado.

Gellner comenzó así un combate contra uno de los autores que para él mayor impronta ha dejado en la filosofía y en otras esferas de la cultura[6] en el siglo XX. La concepción del lenguaje que se sigue de la filosofía del segundo Wittgenstein creó escuela, pese a las declaradas intenciones en contra de tal eventualidad del pensador austriaco, provocando que la filosofía abandonara sus pretensiones normativas y reduciéndola al análisis del lenguaje ordinario. Su argumento clave venía a mostrar que dado que las diversas actividades que ocupan a los hombres y que se expresan a través del lenguaje no pueden subsumirse bajo un único criterio o finalidad, mejor abandonar la búsqueda de un criterio que las abarque a todas al que se pueda calificar de racional. Dentro de cada actividad (juego) pueden establecerse criterios del modo correcto o incorrecto de proceder internos a la propia actividad, por relación con los usos de la comunidad que lo emplea, con su forma de vida. No es posible otra validación. Esta opción conduce al relativismo y, en última instancia, al abandono en el terreno filosófico de la teoría del conocimiento y de la racionalidad en general; a cambio sacraliza las culturas, abriendo así las puertas en el terreno teórico y académico a la hermenéutica.

Los problemas filosóficos tales como la justificación del conocimiento o de la acción en general, esto es, el problema de la racionalidad, surgen, para los filósofos oxonienses, cuando cometemos errores de uso o significado al sacar de su contexto ordinario expresiones como "sé" o "conozco", por poner un ejemplo. La filosofía no debe resolver ningún problema, debe dejar todo como está. En todo caso, la tarea de la filosofía consiste en llevar a cabo su propia eutanasia, disolver los problemas filosóficos devolviendo a su uso ordinario los

---

[6] Su último libro póstumo, ya mencionado, *Lenguaje y soledad*, es un último ataque al pensamiento de Wittgenstein y a su especial influencia en la esfera de las ciencias sociales, en general, y en la antropología, en particular, retrotrayendo sus raíces sociales y culturales hasta la peculiar encrucijada política de la Viena de finales del siglo XIX.

conceptos que una vez se extrapolaron. Y si es así, se preguntaría Gellner, ¿por qué hay cambio cognitivo y social?, ¿por qué hay conflictos, transformaciones ideológicas?, ¿no son éstas más que ruido y furia? Quizá el austriaco asentiría, por comulgar más con una tradición estoica que ve a la filosofía como renuncia al mundo.

2. Historia

Pero si para Wittgenstein la tarea de la filosofía culmina en la renuncia al mundo, para Gellner, por el contrario, la filosofía se ha ocupado de comprenderlo y ha contribuido a transformarlo. La transformación, el cambio social y su relación con el conocimiento es la gran preocupación de la filosofía gellneriana.

La filosofía es reflejo de esos momentos de crisis, de cambio social. Cuando el orden se desestabiliza y la visión que apuntala ese orden se viene abajo nos encontramos con el mejor caldo de cultivo para la *Angst* filosófica. Es en ese momento de metamorfosis social, que supone desorientación y desconcierto, una sensación de caos y contradicción, haciendo nacer una consecuente aspiración de restaurar alguna clase de orden y sentido, donde reside el principal origen de la filosofía: "El pensamiento comienza con el colapso de un viejo orden"[7].

Hay en la concepción de la filosofía de Gellner, aunque sea de una forma velada y poco explícita, el reconocimiento de una dimensión existencial en el impulso filosófico. Su propia filosofía es una muestra de ello a pesar de la multiplicidad de temas que trata y de lo genéricos que puedan parecer a simple vista. Los problemas filosóficos más centrales de la filosofía gellneriana: la naturaleza de la razón y de la modernidad, las raíces sociales del racionalismo y del irracionalismo, el desarrollo histórico, el nacionalismo... no dejan de tener

[7] E. Gellner, *Legitimation of belief*, Cambridge University Press, 1974. En esta obra anterior es en la que Gellner expone más sistemáticamente su posición filosófica, buena parte de los argumentos allí esgrimidos vuelven a aparecer en *Razón y cultura*.

un cariz personal, el de un individuo inmerso en la ruptura de un orden, afectado por sus consecuencias. La filosofía es, entre otras cosas, un esfuerzo por comprenderse a uno mismo y su identidad; también la de este judío errante que fue Gellner alberga este aspecto. Es la historia de Gellner, como la de muchos judíos laicos, una historia ligada a Europa y al traumático proceso que este continente sufrió para que emergiera la modernidad a partir de la ruptura del viejo orden.

El viejo orden que colapsó para dar lugar a la modernidad, a la sociedad industrial, fue el de la sociedad agraria. Tal vez los grandes filósofos de la tradición individualista e ilustrada carecieran de la necesaria perspectiva histórica para darse cuenta de ello; en cualquier caso, lo cierto es que también sus escritos reflejan esa angustia derivada de la pérdida de identidad ocasionada por la ruptura de un orden. Creyeron que era posible partir de una situación de *tabula rasa*, redefinirse de nuevo a partir de la razón o de un adecuado e intemporal análisis de la naturaleza humana, exiliándose de la vieja cultura. Esto no es, desde el punto de vista de Gellner, como ya hemos apuntado, más que un mito filosófico, pero un mito útil para ratificar y explicar la transición a la nueva racionalidad que va pareja y determina el mundo en que vivimos.

Éste es el gran mérito que las primeras teorías del conocimiento siguen poseyendo, no presuponen un mundo estable y bien definido sino uno, como la moral cartesiana, *par provision*, en el que hay que determinar qué tipos de conocimientos son válidos y cuáles no. Son estas teorías, a diferencia de otras como el hegelianismo o las que derivan del segundo Wittgenstein, Kunh, etc., grandes selectoras, en terminología del propio Gellner; se ocupan de la legitimidad cognitiva en vez de respaldar lo dado, y para él, aunque sus pretensiones sean imposibles por completo, proporcionan un modelo más adecuado del mundo en que vivimos.

Lo que hay que subsanar de ellas es el grave error por el que se plantearon como descripciones de la razón o de la naturaleza humana en cualquier tiempo y lugar. La racionalidad, para Gellner, no es algo a-histórico; es el producto variable de la situación y el modo de vida de los hombres. El pensamiento de Gellner es, en el mejor sentido del término, "historicista"; y en la medida en que su preocupación es el

cambio, la evolución, también nos encontramos con que adapta los viejos modelos evolucionistas.

Los grandes cambios que ha sufrido la humanidad a lo largo de su historia se podrían explicar a partir de tres clásicas etapas: las sociedades cazadoras-recolectoras, las sociedades agrarias y, por último, la sociedad industrial[8]. Hay en esta explicación histórica un reconocimiento velado a Marx y otro, bastante explícito, a Weber. La historia es la sucesión de los diversos modos de producción; pero no sólo, también de los sucesivos modos de cognición y de coerción. El esquema es esencialmente materialista, el elemento condicionante fundamental de cómo una formación social se configura podría seguir siendo, como en el esquema marxista, la producción y la división del trabajo que ella engendra. Pero el materialismo es lo suficientemente sofisticado, en este caso, como para comprender que hay una influencia tanto de la infraestructura hacia la superestructura como a la inversa, por utilizar una terminología marxista. El conocimiento, y su interés fundamental o rector en cada etapa, es clave.

En las sociedades cazadoras recolectoras, en las que hay muy poca división del trabajo, el modo de cognición es manifiestamente ritual y está orientado más a fomentar la cohesión social que el control de la naturaleza. La aparición de las sociedades agrarias conlleva un orden social muchísimo más complejo. La aparición del estado, y de una sociedad jerarquizada y estratificada en función de necesidades básicas, da lugar a la aparición de la escritura con fines burocráticos y teológicos. Y es la escritura la que siembra la semilla que dará origen a la racionalidad científica, pues aunque el modo de cognición de la sociedad agraria siga teniendo un papel fundamentalmente legitimador del orden social y moral, implica ya el respeto a la coherencia interna y la sistematización de toda afirmación. Es éste un avance importante hacia aquella forma de racionalidad codificada por la tradición racionalista que tiene como fruto el modo de cognición científi-

[8] El libro donde Gellner desarrolla de forma más amplia y sistemática esta concepción de la historia es *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*. Península, Barcelona, 1994.

co propio de la sociedad industrial. Es en este punto donde las tesis de Gellner confluyen con las de Weber. Max Weber es importante porque planteó el problema: cómo y por qué surge una nueva forma de racionalidad. Aportó además una solución, discutible y digna de ser discutida: la racionalidad moderna se originó por la extraña, azarosa y exacerbada búsqueda de coherencia entre su fe y sus prácticas de ciertos feligreses de una religión escritural (el protestantismo).

El historicismo de Gellner está limpio de cualquier tentación de teleología, la historia no está escrita ni prefigurada de antemano, el marxismo intentó imponer ciertos valores para el futuro en nombre de una necesidad histórica inexorable y a la vez benigna. Como ya denunciara Nietzsche, Marx, a pesar de su crítica a la religión, es el último hijo de la iglesia, al mantener el esquema providencialista propio de una concepción religiosa judeo-cristiana.

Es más bien el azar, y no la necesidad, el causante de las grandes transformaciones en la historia. La hipótesis de Weber para explicar la irrupción de una nueva racionalidad subraya el carácter azaroso del cambio social. La preocupación por unos valores y una conducta consecuente con ellos: igualitarismo, eliminación de mediadores para participar de lo sagrado, desdeño del rito, afán de acumulación como muestra de la elección divina y su puritanismo, les condujeron a la reinversión de los beneficios antes que a su transformación en ostentación, *status* o consumo, hasta el punto de provocar el cambio, el punto de inflexión. El calificativo que utiliza Gellner para etiquetar su concepción de la historia es "episódica", pues en ella se producen estos fenómenos nuevos e irrepetibles que, resultado de un cúmulo de circunstancias y factores, explican los grandes cambios sociales e históricos.

Si fue la enrevesada motivación de los primeros protestantes lo que llevó a adoptar cierto *ethos* –buscaban un signo de salvación o de condena– que ayudó al despegue del capitalismo y de la racionalidad moderna es algo que nunca sabremos, aunque es de sospechar que las cosas fueran mucho más complejas y confluyeran muchos otros factores. Aún así, para Gellner la de Weber es la mejor explicación disponible para dar cuenta de la génesis y de las raíces sociales de la racionalidad moderna, una de sus grandes preocupaciones en este

retrato que venimos comentando y que atraviesa e impulsa toda su obra filosófica. La teoría de Weber explica el problema diacrónico de cómo surge y de cuáles eran las raíces sociales de la razón moderna y subraya que la explicación de la racionalidad exige la vinculación a circunstancias históricas.

3. Antropología

Pero el retrato no está todavía completo, para perfilarlo con mayor precisión Gellner recurrirá a la antropología. Es la antropología social la disciplina que Gellner ha cultivado de forma conjunta con la filosofía. Parte de su tarea es el estudio comparativo de las diversas formas de mentalidad y racionalidad humanas tal y como se proyectan y concretan en las prácticas de las diferentes culturas. En consecuencia, va a ser el trabajo de campo de los antropólogos y las reflexiones teóricas que éste suscita lo que permitirá a Gellner completar el retrato diacrónico de la razón.

En contraste con la filosofía, concretamente con la visión racionalista que ve la racionalidad humana de forma genérica y atemporal, se alza la antropología que registra las diversas formas de mentalidad o racionalidad humanas. El examen comparado de los modelos de racionalidad aportados por la teoría del conocimiento y los que se derivan de las investigaciones de algunos destacados antropólogos permitirá a Gellner completar su propio bosquejo de la razón. Ni la introspección ni el laboratorio de psicología serían métodos correctos para comprender la mente humana, una vez comprendida la historicidad y la pluralidad de la racionalidad el mejor recurso es el trabajo de campo antropológico[9]. El problema de la naturaleza de la racionalidad moderna y de su demarcación frente a la mentalidad primitiva son dos caras de una misma moneda; definiendo o explicando esta última se pueden mostrar los rasgos distintivos de la primera. Esta caracterización nos enfrenta a

[9] Para profundizar en estos temas tan recurrentes en la obra de Gellner cfr. *Antropología y política: Revoluciones en el bosque sagrado*, Gedisa, Barcelona, 1987.

uno de los problemas o temas más centrales de la antropología y que más polémica suscita en la filosofía actual, el problema del relativismo. Racionalidad y relativismo son dos aspectos indisolubles de la misma cuestión: ¿hay criterios de racionalidad válidos a través o más allá de las culturas? ¿Es la razón universal, como pretendió la tradición racionalista?

La respuesta de Gellner va a ser que sí. Articularla es el reto que aborda su obra en general y este libro en particular. Pero evidentemente el universalismo que mantiene Gellner necesita de matices. En principio la respuesta afirmativa parece entrar en flagrante contradicción con su tesis fundamental hasta ahora expuesta según la cual la racionalidad es algo histórico, que varía en función del orden social y que, en el caso de la racionalidad moderna, se originó por una serie de factores completamente azarosos. Parecería, pues, que todo esto le compromete con una posición relativista: la racionalidad depende del, o es relativa al, contexto histórico y sociológico.

Bosquejaremos cómo salva Gellner el problema. Es un paso fundamental en su estrategia argumentativa analizar el modelo de mente primitiva que algunos importantes antropólogos habían construido para después sacar sus propias conclusiones. La primera premisa de la que va a partir consiste en rechazar de plano la idea de equiparar la mente primitiva con una mente en estado febril. No es la mente salvaje, como algunos modelos antropológicos plantearon, frente a la del civilizado, una mente disminuida y díscola que sólo de un modo difuso y vago puede aplicar la lógica. Ahora bien, este modelo arroja luz sobre un problema al que cualquier teoría de la racionalidad se ha de enfrentar. ¿Por qué la mente humana, lejos de aplicar una lógica difusa, delimita la realidad según un orden conceptual bastante estricto para los usuarios de una lengua? ¿Por qué nuestro pensamiento está limitado por la aplicación de conceptos compulsivos y obligatorios?

Para responder a esta cuestión Gellner comparará el modelo de Frazer y el de Durkheim, modelos de racionalidad que se pueden asociar al modelo humeano y al de Kant respectivamente. Frazer ve la mentalidad primitiva humanamente, como una mente que se rige por los principios de asociación y que sistemáticamente comete errores en sus asociaciones; Durkheim podría leerse como suponiendo una apelación a

Kant, es imposible explicar la mente humana en términos de asociación, las estructuras con las que operan el lenguaje y la sociedad son estructuras sorprendentemente bien organizadas que responden a ciertos principios, los seres humanos no pensamos como queremos sino que estas estructuras, nuestros conceptos, piensan a través de nosotros. Kant destacó este aspecto, no podemos pensar de otra manera que como pensamos, con un sistema de categorías interrelacionadas entre sí, no inherente a la naturaleza de las cosas sino a nosotros mismos. Pero la explicación de Kant no va más allá de los hechos, así pensamos luego *debemos* pensar así. Eso es todo, ése es el truco de las teorías trascendentales.

Durkheim tendría el mérito, para Gellner, de convertir la descripción en una explicación genuina de por qué pensamos así. Su propuesta es que asimilamos o interiorizamos nuestros conceptos por ritual. Los conceptos son compulsiones internas impuestas y compartidas socialmente, vinculadas a signos y condiciones externas, inculcadas por el ritual colectivo. La ventaja de la sugestiva hipótesis de Durkheim es que salva la circularidad, no necesita presuponer hombres racionales que se comuniquen, compartan conocimientos y cooperen socialmente, para explicar el origen de la racionalidad, además permite dar cuenta de la diversidad cultural, pues la naturaleza de las compulsiones o conceptos puede variar de una sociedad a otra, de una cultura a otra.

¿Salva esta explicación el problema del relativismo? Si Gellner se hubiera quedado en la explicación de la racionalidad únicamente al modo durkheimiano, la respuesta, evidentemente, hubiera sido que no; este modelo de racionalidad sólo explica por qué un conjunto de hombres actúa según un sistema conceptual compartido en el seno de una comunidad cultural. En el fondo hay una gran similitud entre esta concepción inspirada en Durkheim y las que se siguen de la filosofía del segundo Wittgenstein, al que recurrentemente Gellner se enfrenta. La regla que determina la aplicación del concepto descansa en la práctica compartida, el hábito, a la postre un rito circunscrito a una cultura (forma de vida) que es lo que valida un concepto, de tal modo que todo sistema cultural es igualmente válido y no hay manera de decidir por qué un sistema podría ser más racional que otro.

Gellner, no obstante, no se conforma con esta explicación y para ello vuelve a recurrir al sociólogo de la racionalidad moderna, Weber. Hubo un punto de inflexión que dio origen a un cambio en cómo los hombres comenzaron a evaluar y a purgar sus sistemas cognitivos, como ya hemos apuntado. El origen fue un cambio de rito, un cambio de hábitos, pero originó una nueva cultura, una que permitió sacar el ámbito del conocimiento de los estrechos límites de la autoridad, la costumbre y el ejemplo, de las culturas. ¿Cómo fue posible? Parte de la respuesta ya la conocemos: empirismo y atomismo, la apelación a una base de datos, la experiencia, independiente de la teoría que se pretende someter a prueba. Gran parte de la filosofía del siglo XX se ha dedicado a poner en tela de juicio esta posibilidad, este dogma del empirismo, pero aunque estos datos no sean absolutamente puros, para Gellner, de hecho, es factible alcanzarlos. La teoría del conocimiento no debe entenderse como una explicación de cómo funciona la mente humana sino como una ética del conocimiento, tiene un valor normativo, establece criterios *inter-subjetivos* para legitimar unas creencias frente a otras.

4. Sociología

El impacto que supuso la aplicación de la racionalidad moderna que la teoría del conocimiento, a su manera, codificó, generó una nueva cultura que rompió con el viejo orden social de comunidades altamente jerarquizadas gracias al crecimiento sin precedentes de la esfera del conocimiento y de la producción, creando una sociedad anónima, móvil e individualista: la sociedad de masas, cada vez más homogénea culturalmente pero dividida políticamente por esos grandes artificios políticos y burocráticos llamados los estados nacionales[10].

[10] Si siguiéramos este hilo argumental, la descripción de la sociedad moderna nos llevaría a la teoría gellneriana del nacionalismo, pues el nacionalismo es consecuencia para Gellner del modo de producción industrial y la racionalidad moderna.

¿Ha engendrado la racionalidad moderna un mundo racional? ¿Son esta nueva sociedad y esta nueva cultura racionales? ¿Es la racionalidad un modo de vida posible? La respuesta es que, lejos de los fervorosos ideales racionalistas que proclamaron a la razón como la vía para escapar de la cultura, de *la costumbre y el ejemplo*, y en ese sentido del error, la racionalidad moderna ha engendrado una nueva cultura. Pero no obstante, y por paradójico que pueda resultar el asunto, esta nueva cultura está lejos de ser una cultura racional en una sociedad racional. El diagnóstico de Gellner sobre la modernidad no es radicalmente pesimista pero tampoco rezuma optimismo. Hay, podríamos decir, tanto problemas intrínsecos a la propia razón (la consabida impotencia) como otros derivados de su aplicación que revelan claramente los límites de la razón.

Con respecto a los primeros se podría afirmar que la razón, cartesiana, no genera un conjunto estable de conocimientos, una visión de la naturaleza y de la sociedad que pueda servir de fundamento del orden moral y dote a los hombres de identidad. La razón es un método, un procedimiento que ni tan siquiera puede justificarse a sí misma y a su producto. El conocimiento, o la ciencia en un sentido más particular, es algo en continuo cambio. Aunque en la esfera del conocimiento la falta de garantía y la inestabilidad sean poco preocupantes, pues los resultados y la tecnología que engendran son tan aplastantes que nadie que haya mordido el fruto del árbol del conocimiento renunciará a él, no obstante la razón cartesiana no es de gran ayuda en buena parte de los asuntos humanos.

Esos resultados tan aplastantes en la esfera del conocimiento, por otra parte, también contribuyen a la irracionalidad del mundo. Por apuntar solamente un problema: el interés rector de la ciencia, el intento de controlar la naturaleza, también conduce a una naturaleza descontrolada. El crecimiento económico sin límites supone que no haya criterios de racionalidad básica (medios-fines) claros ni en la producción, ni en el consumo.

Por otra parte, los hombres necesitan el ritual, la emoción, la ilusión y el mito para hacer de su vida algo genuino. Pero conocimiento e ilusión son incompatibles, la irracionalización de la cultura es el reverso de la racionalización en la cognición. Ésta es para Gellner la condición moderna, somos

Jekyll y Hyde, seres con una identidad dividida, con una identidad que nos aboca a vivir un dilema. O bien buscar nuestra identidad en la razón y en los valores que ésta engendra: universalismo, análisis, evidencia, igualitarismo, imparcialidad; o bien en los ritos y particularidades heredadas o aceptadas por *costumbre y ejemplo*. Evidentemente lo óptimo sería reconciliar los dos polos de ese dilema. La propuesta gellneriana para reconciliarlos pasa por el *compromiso serio con la razón*, a la vez que podemos seguir viviendo *irónicamente* nuestras costumbres particulares y contingentes, conscientes de que no son más que retazos de lo que fuimos o valiosas antigüedades o que, en caso contrario, si son, por así decir, de nueva planta, no se sustentan más que en la práctica. O sea: racionalidad weberiana en cuestiones cognitivas y a la Durkheim para el resto, y todo ello de forma consciente. Desgraciadamente podríamos preguntarnos si para la mayor parte de los seres humanos lo que Gellner recomienda seguir con ironía no sigue generando tanto entusiasmo como para morir o matar por ello.

Para concluir con este bosquejo introductorio de la filosofía de Gellner quisiera simplemente volver a subrayar que el retrato de la razón que, desde una perspectiva filosófica, histórica, sociológica y antropológica, nos ofrece en *Razón y cultura* es una de las partes más fundamentales de su legado filosófico. Un legado discutible pero sugerente, destinado a ofrecer un modelo que nos sirva para entender la modernidad y entendernos a nosotros mismos, basado en el compromiso con la razón, empirista e historicista a la vez, y que, en última instancia, defiende una actitud irónica con respecto a la cultura. Esperamos que la traducción de este magnífico libro contribuya a la difusión en nuestro ámbito lingüístico del pensamiento del Gellner filósofo.

Carmen Ors Marqués

Agradecimientos

Este volumen no podría haberse escrito sin el apoyo extremadamente generoso de la plantilla de la oficina del Departamento de Antropología Social de Cambridge: Mary McGinley, Margaret Story, Anne Farmer, Humphrey Hinton. Sarah Green también aportó su inestimable colaboración. Su ayuda incluye la mecanografía, la comprobación de las referencias, la bibliografía, el dominio de las recalcitrantes innovaciones técnicas, y en general el apoyo moral necesario para que uno pueda escribir a pesar de la presión de otras obligaciones. También estoy agradecido por la asistencia y ayuda editorial a John Davey, Robert Moore, Sue Martin y Ginny Stroud-Lewis.

Con respecto a la parte financiera, estoy en deuda con el Consejo de Investigación Económica y Social y su entonces presidente, Sir Douglas Hague, por la subvención destinada a facilitar la investigación teórica, y por una subvención parecida a la Fundación Nuffield y a su directora, Patricia Thomas. Este estudio es en efecto parte de un esfuerzo más amplio y todavía en curso por contribuir a la teoría del cambio social contemporáneo, una empresa que hubiera sido mucho más difícil sin el apoyo recibido. Huelga decir que los puntos de vista expresados son sólo míos.

Capítulo 1
Razón y cultura

El yugo de la costumbre y el ejemplo

> Nunca debemos dejarnos persuadir más que por la evidencia de nuestra razón[1].

Esta afirmación de la soberanía de la Razón es el mejor de los resúmenes que pudiéramos pedir del racionalismo. René Descartes fue probablemente el mayor de los racionalistas nunca habidos. Sin embargo, fue también el más atormentado. La sumisión a la razón ni mucho menos le garantizaba paz interna, si es que le garantizaba paz alguna. El pensamiento de Descartes está, por suerte, expresado en un conmovedor tono autobiográfico. El papel perturbador, a la vez que reconfortante, que la razón juega en su vida es más que evidente:

> [...] muchas cosas que serían extravagantes y ridículas a nuestro juicio, todavía son conscientemente admitidas y aprobadas por otras grandes naciones [...][2].

Poco después lleva la misma afirmación mucho más allá:

> No hay opinión, por absurda e increíble que podamos imaginar, que no haya sido mantenida por alguno de los filósofos [...] en el curso de mis viajes he observado que todas aquellas opiniones que son decididamente repugnantes a nosotros no son tenidas por bárbaras y salvajes sino que por el contrario [...] muchas de aquellas naciones hacen un buen uso, sino mejor, de su razón que nosotros [...] la base de nuestra opinión es más *la costumbre y el ejemplo* que cierto tipo de conocimiento[3].

Creencias extravagantes y ridículas se mantienen en otras naciones. ¿Quiénes somos nosotros para pensar que estamos a salvo de tales confiados engaños? El argumento de la ilusión lo formula Descartes, como debe ser, en términos de

---

[1] René Descartes, *Discurso del método*, parte IV (publicado por vez primera en 1637) (trad. española, Aguilar, Madrid, 1980).

[2] Ibíd., parte I.

[3] Ibíd., parte II; cursiva mía.

culturas enteras antes que como un error individual. Lo que es perturbador no es que yo pueda errar sino que las asunciones compartidas por toda una sociedad, incrustadas en su modo de vida y sustentadas por él, podrían estar profundamente equivocadas. Sociedades enteras están profundamente comprometidas, con fervor cuando no con arrogancia y enloquecida complacencia, con las creencias más descaradamente absurdas. Siendo así, ¿cómo podemos confiar en nuestras firmes convicciones colectivas? Sabemos que ellos están locos. ¿Estamos nosotros a salvo de tal locura? ¿Por qué deberíamos nosotros estar libres de tal falibilidad?

A la luz de todo esto, Descartes decide mostrarse escéptico acerca de cualquier cosa "de cuya verdad haya sido persuadido únicamente por *la costumbre y el ejemplo*"[4]. La liberación del error requiere la liberación de la cultura, de "la costumbre y el ejemplo", como él le llama. Es esta acumulación de complacencia, de convicciones aceptadas de forma confiada, lo que conduce a los hombres al error. Debe haber otro camino mejor.

La liberación se consigue por la purificación a través de la duda: lo que está basado sólo en la costumbre y el ejemplo es susceptible de duda, lo que es racional no lo es, ésta es su conclusión final. Cultura y razón son antitéticas. La cultura es cuestionable, la razón no lo es. La duda y la razón deben conjuntamente purgar nuestras mentes de todo aquello que es meramente cultural, accidental y poco digno de confianza.

Descartes rechaza cualquier ambición de ser un reformador general o político. Asegurándonos que su aspiración es mucho más modesta, o al menos eso parece a primera vista:

> Nunca contemplé nada mejor que la reforma de mis propias opiniones, basándolas en fundamentos *únicamente míos*[5].

Por tanto, el racionalismo de Descartes es también profundamente individualista: uno puede, según él afirma, cons-

---

[4] Ibíd., parte I; cursiva mía.
[5] Ibíd., parte II; cursiva mía.

truir un mundo sobre fundamentos que sean no sólo racionales sino *únicamente suyos*. Es el uso de fundamentos sustentados por otros lo que conduce al error. Lo racional es lo privado, y quizá lo privado es también lo racional...

Luego individualismo y racionalismo están íntimamente vinculados: lo que es colectivo y basado en la costumbre no es racional y la superación de la irracionalidad y de la costumbre colectiva son uno y el mismo proceso. Descartes desea, cognitivamente hablando, ser un hombre hecho a sí mismo. Es el Samuel Smiles[6] de la empresa cognitiva. El error está basado en la cultura, y la cultura es una especie de error sistemático, comunalmente inducido e históricamente acumulado. Ésta es la esencia del error, ser inducido comunalmente e históricamente acumulado. Es a través de la comunidad y la historia como nos hundimos en el error y es a través de un plan diseñado en solitario como escapamos de él. La verdad es adquirida de una manera planificada y ordenada por un individuo y no por la lenta recolección de una multitud. La completa e individual autarquía es posible, al parecer. Mejor que así sea, para nuestra total salvación.

En cualquier caso, Descartes propone intentar conseguirlo. De hecho, piensa haber realizado una buena tarea con ello, lo suficientemente buena para estar justificada su presentación al público. Pero no desea alentar a todos y cada uno a seguir su ejemplo. Esto no es realmente posible para cualquiera:

> [...] mi propia satisfacción con mi trabajo me ha llevado a presentar aquí un bosquejo del mismo, no recomiendo en ningún modo a nadie más realizar un intento similar[7].

Aparte de ser individualista, el racionalismo cartesiano en busca de liberación y como desafío a la cultura es clasicista y burgués. Ambos rasgos están interrelacionados. Su

---

[6] *N. del T.*: Samuel Smiles (1812-1904), autor escocés que, después de haber auspiciado reformas parlamentarias, pasó a defender que la autoayuda era el camino más seguro para obtener el éxito. En 1859 publicó una obra titulada, precisamente, *Self-Help*.

[7] Ibíd., parte II.

clasicismo consiste en unas marcadas preferencias por edificios, sistemas legales, opiniones, etc., diseñados deliberadamente por un solo autor. Es bueno para cualquier cosa nacer a partir de un plan claro y deliberado. Tales creaciones son preferibles a aquellas que sólo crecen a partir de un incremento gradual y no planificado. De ningún modo iría con él la romántica inclinación hacia un conjunto de antiguas prácticas, instituciones y estructuras maduradas lentamente y dotadas con una sabiduría que es casi tan vieja como el tiempo.

> [...] esas antiguas ciudades [...], están de ordinario tan mal distribuidas si se compara con los lugares construidos de forma regular y libremente por un arquitecto profesional en una planicie [...] las naciones [...] que sólo poco a poco fueron civilizándose [...] no podrían estar tan bien reglamentados como aquellos que desde el comienzo de su agrupación observaron las directrices de un prudente legislador [...][8].

En coherencia con este punto de vista, Descartes considera una lástima que el proceso ordinario por el que los humanos maduran nos obligue a crecer, y en consecuencia a participar en aquella corrupción que es fruto del crecimiento. ¡Cuánto mejor hubiera sido si la sola razón, más que el crecimiento orgánico, nos hubiera formado!:

> [...] es casi imposible que nuestros juicios sean tan puros y tan sólidos como lo habrían sido si hubiésemos poseído el uso completo de la razón desde nuestro nacimiento [...][9].

Infancia, juventud, maduración son una especie de pecado original corruptor. Son *el* pecado del pensamiento. Nos exponemos a la costumbre y al ejemplo, durante un tiempo en que no contamos con el equipamiento suficiente para resistir, a causa de nuestra inmadurez no conocemos nada mejor y éstas nos penetran fácilmente. Hubiera sido mucho mejor si nuestras ideas fueran el resultado de la

[8] Ibíd., parte II.
[9] Ibíd., parte II.

puesta en práctica de un claro y consciente proyecto, más bien que, como es el caso, la culminación de un largo y no planificado proceso de maduración.

¡Cuánto mejor hubiera sido que *nosotros mismos* fuéramos los responsables de su diseño y planificación! Descartes está por intentar esto precisamente. Quiere rediseñarse a sí mismo, o al menos a la parte de sí mismo más preciada: sus ideas acerca del mundo. En un sentido secular, intenta renacer. En esta segunda vuelta será su propio autor, responsable por completo de lo que piense y conozca. El nuevo yo racionalista regenerado y renacido surgirá, sin embargo, no de la creencia sino de la duda.

¡Si pudiéramos nacer adultos! Ser el producto de un inconsciente crecimiento es ser impuro. Descartes es totalmente ajeno a aquel romanticismo que ve una sabiduría profunda en el crecimiento lento e inconsciente, y una gran belleza en los azarosos frutos de la adaptación gradual. No sólo está libre de cualquier simpatía al respecto sino que la rechaza con énfasis. La historia es polución.

También es profundamente burgués. Las reglas que establece para el comportamiento, tanto para su mente como para su persona, en el período de ejecución de cualquier proyecto, y en particular de su proyecto favorito de auto-creación, acarrean la verdadera esencia del espíritu de la clase media. Es de hecho especialmente importante observar estas reglas en la reconstrucción radical del yo. Sobre todo, nos exhorta a no precipitarnos, a evitar la confusión y el desorden, así como cualquier amago de impulsividad. Toda precipitación y prejuicio deben ser rechazados, cualquier asunto o cuestión debe ser dividida en tantas partes como sea posible; y uno debe proceder con el máximo orden de lo simple a lo complejo, practicando una especie de contabilidad conceptual tan completa y general como para "estar seguro de no haber omitido nada"[10]. Éste es, sin duda, el espíritu con el que el burgués emprendedor utiliza sus recursos y mantiene sus cuentas y registros en un orden financiero

[10] Ibíd., parte II.

y legal: lento, cuidadoso, juicioso, responsable, no omitiendo nada, contabilizándolo todo. Haciendo cada cosa a su tiempo. Actúa llevando a cabo una contabilidad cuidadosa y minuciosa a partir de criterios claros e inteligibles. Descartes es un excepcional practicante y predicador de un posesivo individualismo cognitivo.

El individualismo, el clasicismo y el espíritu burgués están íntimamente unidos. El clasicismo, insistiendo en un proyecto consciente y en un criterio claro, complementa admirablemente al sentido burgués del orden. Una contabilidad rigurosa es casi imposible sin reglas y criterios claros. El individualismo es una expresión de necesidad de autosuficiencia, de ansia de libertad frente a cualquier tipo de deuda; no desea hipotecar sus convicciones a un banco comunal cuya dirección esté más allá de su propio control y en el que, en consecuencia, no pueda depositar su confianza por no poder controlarlo individual y personalmente. (Quienes tienen deudas fácilmente pueden ser chantajeados, por lo que como testigos resultan sospechosos; a los deudores cognitivos no puede suponérseles la integridad en el juicio.) El colectivismo inclina a quienes se encuentran bajo su influencia a transigir con el oportunismo, su compromiso con múltiples e imprecisos criterios excluye una exacta contabilidad coste-beneficio. Incluso cuando la "religión verdadera" es alabada por Descartes, queda claro que su superioridad reside al menos tanto en la ordenada centralización del culto y la autoridad cuanto en cualquier *status* especial del Diseñador. Ésta, claramente lo siente Descartes, fue una Revelación clara y metódica, no el fruto de las habituales mezcolanzas propias de las religiones comunales. Es la concentración de la revelación en un único punto, y la unificación de la sagrada jerarquía bajo un único vértice de autoridad, lo que encuentra digno de respeto en la religión en la que se crió, antes que su tradicionalismo, o su fusión histórica con la vida de la comunidad. Este último tipo de atracción, destinada a ponerse tan de moda después, para nada conmovía a Descartes.

Hay algo más que un toque de angustia en el modo en que Descartes afronta sus problemas. Es esto, quizá, algo

igualmente propio de la tradición de la primera burguesía, si es que hemos de creer a Max Weber. Es la lucha interna, la ansiedad y la duda lo que desde el punto de vista de Weber hizo que los primeros capitalistas fueran tan ordenados, sistemáticos y perseverantes, lo que les condujo a acumular riqueza tan meticulosa y tenazmente como Descartes se afanaba en acumular verdades. Lo que atormentaba a Descartes, admitámoslo, no era condenarse, sino que pudiera equivocarse. Su angustia era intelectual, no espiritual. Aunque Descartes apenas las distinguía. Para un auténtico intelectual, alguien devoto de las ideas y de las verdades sobre todas las cosas, el error es la verdadera esencia de la condenación. Otros tipos de privación no importan demasiado. La vida de Descartes fue en buena medida la vida de una mente para la cual el error era no sólo la causa de la condena, sino la condena misma.

La manera en que Descartes afronta el problema de Dios, que ocupa una parte significativa de sus escritos, tiene un cariz bastante especial. Como Job, Descartes se ve asaltado por el problema del mal. Pero para él el problema se plantea de una forma especial. No parece estar muy perturbado por todas aquellas injusticias que puedan ocurrir y ocurren en el mundo de Dios. De hecho, Descartes tomó parte en una de las guerras más brutales y perversas en la historia de Europa, y aun así la experiencia no parece haberle marcado. Es una injusticia en particular, o incluso su sola posibilidad, lo que le preocupa por encima de todo: la injusticia de sufrir el *error*. ¿Cómo puede Dios habernos dotado con poderes mentales y a la vez permitirnos errar? ¿Cómo alguien puede vivir a la sombra de tal crueldad? Es esta posibilidad la que Descartes encuentra intolerable, y lo que le hace decidirse a disipar de la divinidad tan terrible sospecha. *La única actividad en el mundo que realmente interesa a Descartes es el pensamiento y la búsqueda de la verdad.* ¡De haber compuesto el Padre Nuestro, sin duda hubiera incluido en él la invocación "no nos dejes caer en el error"!

Es el mal en este ámbito, la ocurrencia de un *inmerecido* error, lo que en el corazón de Descartes sería imperdonable de Dios. Las desgracias personales y de la fortuna,

según parece, son algo que debemos soportar con fortaleza estoica. Pero las desgracias sufridas por la mente humana, en forma de error, no son algo que Descartes pueda soportar con serenidad. La idea de que el error nos correspondiera aunque no nos lo mereciéramos le resultaba insoportable. La miseria inmerecida es tolerable, el error inmerecido no.

Por suerte, Descartes se convence a sí mismo de que no necesita soportar esta idea. Dios es completamente inocente de los errores intelectuales cometidos por *Sus* criaturas. Él las ha creado perfectamente dotadas para evitar el error. Si a pesar de todo se equivocan, es responsabilidad suya y no de Él.

Si Dios no es el responsable de traer el error al mundo, ¿quién es el culpable?

> [...] la principal causa de nuestros errores está fundada en los prejuicios de nuestra niñez[11].

Son los compromisos adquiridos por una mente inmadura con respecto al mundo lo que engendra una masa de falsas creencias

> [...] nuestra mente ha sido imbuida desde la infancia con cientos de prejuicios de todo tipo[12].

Aunque su descripción oficial del error es de algún modo individualista, pues se describe como algo que ocurre en la formación de una única mente, Descartes también sabe perfectamente que los modelos generales de error varían de una sociedad a otra. Están producidos por lo que describe como *la costumbre y el ejemplo*. No se debe seguir a una multitud en la comisión de errores. Aunque la mayoría de nosotros hagamos precisamente esto. El enemigo es, evidentemente, nuestra socialización, nuestra inclusión en una cultura. La

---

[11] René Descartes, *Los principios de la filosofía*, LXXI (publicado por vez primera en 1644) (trad. española, Alianza, Madrid, 1985).

[12] Ibíd.

salvación, por otra parte, reside en el re-examen individual de nuestras ideas:

> Debemos ser especialmente precavidos en mantener nuestro asentimiento a las opiniones admitidas con anterioridad [...][13].

Los frentes de batalla están ahora claros: la razón individual *versus* la cultura colectiva. La verdad sólo puede asegurarse permaneciendo ajenos a los prejuicios y a las costumbres acumuladas, y renovando el mundo de uno. Sólo puede alcanzarse a través de una solitaria razón orgullosamente independiente. La perseguimos racionalmente y lo hacemos en soledad.

Pero ¿cuáles son los medios que la razón emplea en esta lucha formidable? Dicho en pocas palabras: la compulsión interna. Para ser precisos, y este matiz es extremadamente importante, esta confianza en la compulsión interna lo es sólo *en una compulsión de cierto tipo*. No cualquier compulsión, sino una bastante especial, proporciona a la mente el crucial criterio de verdad y racionalidad.

Descartes admite que fácilmente podemos concebir la inexistencia de Dios, del cielo o de los cuerpos, el nuestro incluido. Todas estas creencias bien podrían formar parte de nuestros habituales prejuicios infantiles y colectivos. La existencia de estas entidades en ninguna medida supera la exigente prueba de la indubitabilidad, que Descartes propone como medio para purificarnos de la superstición cultural.

Es la afirmación de la existencia de un ser pensante lo único que permite a Descartes, al formular el argumento más famoso de la época moderna, escapar de la constricción de las convicciones nacidas meramente de la costumbre. Este argumento afirma: *Pienso, luego existo*. Esta sola afirmación, esta verdad, *supera* la prueba. Y la supera limpiamente:

> *Repugna* concebir que lo que piensa no existe mientras piensa[14].

---

[13] Ibíd., LXXV.

[14] Ibíd., VII; cursiva mía.

Así pues, es una irresistible repugnancia interna hacia el rechazo de cierta idea, o en términos más positivos, una compulsión interna a aceptarla, lo que libera a Descartes de la amarga fatal dependencia, infectada de error, de la mera costumbre y el ejemplo transmitido por la sociedad y la cultura. Sólo esta irresistible compulsión interna proporciona el arquimédico punto de apoyo que nos permite escapar de la esclavitud de la costumbre contingente socialmente variable; lo que nos permite liberarnos del error al dotarnos de nuestro inmaculado e incontaminado punto de partida. Luego hay al menos una idea que tiene el poder de imponerse sobre nosotros *pase lo que pase*, independientemente de cualesquiera presiones accidentales a las que pudiéramos haber estado sometidos por la contingencia histórica y cultural. Por omniabarcante que sea el lavado de cerebro cultural, no puede afectar a esta luminosa isla de certeza autosuficiente. Después de todo hay una vía de escape de la costumbre y el ejemplo.

Pero nótese que es sólo la mejor clase de compulsión, y no cualquier antigua compulsión, la que puede pretender jugar el exaltado papel de liberar a la mente humana del error. Sólo esta clase pura de compulsión puede liberarnos. Es la compulsión que acompaña a las ideas claras y distintas, y sólo ella, la que posee esta elevada cualidad liberadora. No la compulsión como tal, sino la compulsión lúcida y distinta, es legítima, fiable y liberadora.

El punto más importante de la explicación cartesiana de la condición humana es éste: para aprovecharse de la propia razón y escapar de la cultura, se deben trascender todos los errores que ésta inculca haciendo caso de las compulsiones internas de un carácter especial. De éstas y no de otras. Un lema apropiado para la versión cartesiana de la filosofía de la liberación sería: *compulsión selectiva*. Sólo la mejor clase de compulsión selectiva puede liberarnos del mal. Se trata de una compulsión que sólo surge después de que hayamos observado las reglas burguesas de conducción del entendimiento: deliberación pausada, separación de cuestiones, precisión, solvencia.

El interno atractivo del famoso principio "pienso, luego existo" estriba para Descartes en que constituye el ejemplo supremo y crucial de aquel tipo de compulsión inducida por ideas lúcidas. Ningún hombre, sostuvo, podría rehusar su

asentimiento. Este principio constituía el modelo mismo de compulsión legítima, válida e interna. Particularmente constrictiva, por ello mismo proporciona un patrón, un precedente y un punto de partida, todo a la vez. Tales verdades, y sólo tales verdades, son las adecuadas para guiarnos.

Este crucial ejemplo ilustra también justamente por qué él mismo es obligatorio y constrictivo, porque cada uno de sus constituyentes es a su vez claro y distinto. Ello permite a Descartes generalizar la constricción, o así lo creyó él. Le permite concluir que *todas* las ideas claras y distintas son semejantemente fundadas y fiables, incluso si esta primera lo fuera algo más: de algún modo auto-generada y auto-validada. Es ella la que establece un precedente y muestra que la fiabilidad cognitiva es alcanzable.

Es por ello que la existencia del yo pensante resulta más bien especial. Sólo ella fue compulsiva desde el principio, incluso *antes* de que la generalización basada en su reconocimiento se hubiera formulado y aceptado. Hizo posible el logro de la generalización; al ser ella misma un ejemplo brillante e iluminador extendía su propia legitimidad a todas aquellas ideas capaces de seguir y emular su precedente. Se trató, en un sentido de algún modo nuevo, de una inmaculada concepción, incontaminada de corrupción mundana.

A partir de la existencia del yo pensante, infiere Descartes (a través de un más que dudoso proceder que sin embargo a él le satisface y a nosotros no nos concierne) la existencia de un Dios; y, a partir de la premisa de su bondad dado que no puede ser falaz, concluye a su vez que las ideas claras y distintas no pueden llevarnos a engaño. De este modo la deidad, de la que se ha establecido su existencia a través de una serie de ideas claras y distintas, cortésmente devuelve el cumplido y concede una veracidad garantizada a todas ellas.

A la vez esto resuelve el problema del mal en la variante que más turbaba a Descartes: ¿cómo es posible el error en un mundo gobernado por un Dios benigno? Respuesta: Dios nos ha dotado de ideas claras y distintas; de haberlas seguido nos habríamos librado del error. No es culpa suya que sigamos la cultura, la costumbre y el ejemplo y sucumbamos al error.

El mundo cognitivo de Descartes es una especie de monarquía dual en la que resulta difícil decir si el soberano último

es la razón lúcida o la deidad. Cada una de ellas confirma la autoridad de la otra gobernando conjuntamente. Ninguna podría gobernar por sí sola. La deidad necesita de ideas claras y distintas para que su propia realidad quede establecida. Una serie de ideas claras y distintas establece la existencia de Dios. Sin embargo, las ideas claras y distintas necesitan, en general, de la deidad para que la exigua avanzadilla de la razón se amplíe. Sólo así es posible garantizar toda idea clara y distinta.

Sólo una idea clara y distinta, la existencia del yo pensante (consciente), se establece de modo autónomo sin ninguna ayuda ajena, ni siquiera de la deidad. La existencia del yo y de su idea de Dios establece después la *existencia* de la deidad que a su vez garantiza la fiabilidad del *resto* de ideas claras. Ahora el mundo es, al fin, accesible a un conocimiento fiable; y el error puede ser evitado por aquellos que sigan el verdadero camino de la razón.

En realidad, los detalles de la solución cartesiana no nos incumben; sólo tienen un interés histórico. Lo que tiene una relevancia grande y permanente es su caracterización general de la condición humana. El hombre está desesperadamente a merced de las ideas falsas, nacidas de la costumbre, que su entorno social le inculca mediante la educación. Sólo con enormes dificultades puede librarse de ellas. Pero debe librarse por sí mismo. ¿Cómo? Atendiendo a sus compulsiones internas. Pero no a todas ellas. Sólo debe hacer caso de aquellas que muestran y cumplen los más altos patrones de lucidez y de constricción lógica.

Repárese en que la deidad que garantiza la fiabilidad de estas compulsiones es ella misma una deidad sumamente burguesa. Cuidadosamente selectiva en lo que garantiza, no concede crédito alguno para las compulsiones internas confusas, oscuras y turbulentas. No es en absoluto de esa clase de deidad que se revela a través del trance, o de alguna disolución mística u orgiástica del orden conceptual. No favorece el exceso emocional de sus devotos, y sin duda no abriga la intención de revelarse a ellos en el curso de tales indecorosas indulgencias. Semejantes formas de comunicación las deja para otras sectas y fes, presumiblemente espurias.

De hecho, la deidad cartesiana difícilmente podría estar más lejos de un Ser espiritual que favoreciera semejantes disolutos canales de comunicación con la humanidad. Desde luego, no recomienda ni la simplicidad infantil ni el abandono emocional como vías de acceso a ella. Su deidad siente una aversión tan grande como la suya propia a lo que después se llamaría romanticismo. No da cabida a la emoción violenta o al deliberado exceso como vías de iluminación. No transigiría con el uso de la histeria, especialmente si es inducida por medios artificiales. Concede su *imprimatur* a las compulsiones internas sólo en la medida en que sean ordenadas, claras, distintas y sistemáticas; en pocas palabras, *racionalmente* obligatorias. Éste es un Dios del orden, de la sobriedad y de la razón.

Aquellas mismas virtudes que Descartes se impuso en el transcurso de su investigación son evidentemente las que la deidad favorece en la vida interna de sus criaturas, en la medida en que aquellas reglas sean obedecidas al decidir qué impulsos internos seguir y cuáles desatender, se evitará el error. De ahí que la deidad no sea responsable del error y que la gracia cognitiva sea accesible a todos los hombres mediante su propio esfuerzo. Descartes parece haber sido un pelagiano.

De este modo la versión más bien especial que Descartes da del problema del mal, el problema del *error*, queda resuelta. He aquí la teodicea cartesiana: no es la deidad, sino sólo nuestro no atender las reglas que implícitamente ésta nos ha inculcado para la conducta de nuestro entendimiento, la responsable del error. El error es la única clase de mal que genuinamente turba a Descartes. Las compulsiones internas de una clase clara y distinta pueden vencerlo. Ellas, y sólo ellas, proporcionan el seguro pasamano de la salvación cognitiva.

Razón contra cultura

Descartes inició un programa para escapar de las convicciones no fiables adquiridas accidentalmente. En efecto, propuso un programa para liberar al hombre de la cultura. Ello tenía que alcanzarse por medio de una comprensión ade-

cuada de lo que era y lo que no era legítimamente accesible a nuestras mentes. Esta estrategia fue perpetuada por otros y completada en el siglo XVIII por David Hume e Immanuel Kant. Sin embargo, el espíritu de la investigación y sus términos implícitos de referencia siguieron siendo en gran medida tal y como Descartes los formuló: el espíritu burgués, clasicista, individualista, no romántico, anti-comunal y a-histórico impregnaba su ejercicio y les proveía de sus tácitas asunciones. Aunque los detalles de su implementación cambiaron en buena medida.

Una serie de empiristas británicos, de los cuales Hume fue la culminación, sustituyó los *conceptos* por *percepciones* como los ladrillos básicos del edificio del conocimiento. La conciencia individual todavía tenía que ser el fundamento de todo, pero sus contenidos se consideraban fugaces impresiones sensoriales y no algún putativo ego sustancial tal y como Descartes había sostenido.

No obstante, esto no afectó a la estrategia básica de comprensión de la condición humana. Descartes había confiado en las "ideas" porque eran nuestras, dadas, internamente manifiestas; el empirismo confió en las percepciones o en las sensaciones por exactamente la misma razón. De cualquier modo, una base de datos privados y ciertos era el fundamento del nuevo edificio. La posición central de los empiristas seguía implicando un individualismo desconfiado de la cultura, la posición de un Robinson Crusoe, una habilidad y una voluntad de construirse uno su propio mundo. En política, Hume combinó todo esto con un cierto respeto por las tradiciones vigentes; pero no por ello modificó su intuición central, el mundo se construía a partir de datos privados de conciencia y, por tanto, examinando lo que aquellos datos contuvieran podríamos determinar lo que había de encontrarse en el mundo.

Luego el sensualismo reemplaza al conceptualismo dentro de este programa general. Nosotros conocemos a través de nuestros sentidos, la mente por sí misma sólo retiene o acumula, pero no engendra, conocimiento alguno. Descartes sólo podría haber visto con desprecio el *dictum* escolástico de que no había nada en la mente que no hubiera estado previamente en los sentidos. Desde su punto de vista, lo

contrario estaba más cerca de la verdad, el contenido más valioso nunca había pasado por los sentidos. En su retorno al sensualismo, Hume por contraste iba más allá que el famoso *dictum*: para él, los conceptos o las ideas no son más que el resabio de las sensaciones. La búsqueda de la luminosa claridad y distinción de las *ideas* cartesianas, por la que éstas se justificarían a sí mismas, es abandonada. No hay ideas que se validen a sí mismas. Las ideas son justificadas, y sólo pueden ser justificadas por las percepciones que las han engendrado. Aún así, las percepciones mantienen la función que las ideas tenían para Descartes. Vienen a equivaler a lo mismo. Pueden desempeñar el mismo papel que las ideas realizaron, están presentes en nosotros individualmente de una forma compulsiva, inescapable e inevitable. Nos suministran una base individual a partir de la cual podemos censurar las afirmaciones de la cultura. La cultura puede ser trascendida por el Robinson Crusoe cognitivo. Y antes de realizar la tarea que se les asigna, están sujetas a la misma purificación que el mismo Descartes impuso a las ideas: ser atomizadas, divididas en sus elementos constituyentes. La auditoría cognitiva requiere de un escrutinio *ítem* por *ítem*.

Hume, como Descartes, está ansioso por distinguir lo que genuinamente podemos afirmar que conocemos de lo que no. Como Descartes, posee un criterio simple y único. Pero ya no era el mismo; ya no era la claridad y distinción de las ideas, y la compulsividad interna que supuestamente este tipo de ideas conllevaba. Para Hume el criterio es diferente; es un principio que él afirma haber establecido por introspección. El principio consiste en que toda idea no es, a fin de cuentas, más que el eco de una impresión. No hay cognición sin impresión, esto es lo que Hume afirma haber establecido por observación. El conocimiento no tiene otras fuentes. Luego el criterio de validez de una idea es la genuina disponibilidad de su impresión de origen.

Hume también niega que haya una diferencia muy radical, más allá de la vivacidad, entre ideas e impresiones. Para Hume, las ideas son simplemente débiles ecos de impresiones; esto constituye, a la vez, una de sus conclusiones, y en la efectiva estructura de su pensamiento, la principal premisa para asegurar cualquier otra conclusión. Las ideas/ecos

son débiles, las impresiones/ancestros son vivaces, y no hay una descendencia legítima sin un vivaz progenitor. Examinando la lista de ancestros en nuestra vivaz corriente sensorial, podremos decir a qué ideas/eco se les puede reconocer el derecho de residencia en nuestra mente. Por este método determinamos la legitimidad, justificamos los límites de nuestro mundo, y eliminamos añadidos espurios e ilegítimos.

Hume emplea esta regla para el mismo fin, y en buena medida del mismo modo, para el que Descartes había usado su principio de la validez de las ideas claras y distintas. El programa permanece aún cuando su ejecución se modifique. Hume lo usó para separar la paja del trigo, lo que podemos creer justificadamente de lo que no. La *lettre de noblesse*[15] que avala una idea es su documentada descendencia de una impresión.

En un sentido importante, Hume no es en absoluto un racionalista: convencionalmente clasificado como empirista es, en tanto que tal, un pensador opuesto al racionalismo. Sin embargo, retiene los términos clave de referencia de la empresa cartesiana. Y así sigue siendo racionalista en un sentido crucial: se aprecia en él un intento individualista de establecer racionalmente los límites y la naturaleza del mundo genuinamente cognoscible. Hay sin duda un cambio en aquello en lo que se pone énfasis. Descartes, aún creyendo que todos los hombres están dotados de la razón que les puede salvar del error siempre y cuando la usen correctamente, sin embargo sabía que estaba construyendo un *nuevo* mundo. Vivió entre hombres que todavía no habían tomado la vía de la salvación cognitiva y no estaban familiarizados con el apenas emergente mundo científico. En contraste, Hume creyó en una medida mucho mayor que estaba registrando el modo en el cual algunos hombres al menos habían llegado realmente a pensar, a saber: aquellos que vivieron en el nuevo mundo galileano compartido por los hombres de la Ilustración. Ya no podía presentarse más como un Robinson cognitivo, pues estaba codificando las reglas de un mundo que

[15] *N. del T.*: Carta de nobleza.

ya existía, un mundo compartido por la comunidad de los ilustrados.

La diferencia es menor entre Descartes y Hume que entre sus épocas. Los hombres habían cambiado durante más o menos el centenar de años que los separa. Descartes vivió, e incluso luchó –aunque de una manera más bien tibia– en la última y más sangrienta de las guerras de religión. Mientras aguantaba el crudo invierno en un cómodo refugio, calentándose con su estufa, su mente se volvía más, sin duda, hacia la estrategia cognitiva que hacia la militar. Hume, por el contrario, vivió en la época augusta con sus limitadas guerras altamente profesionalizadas. De hecho, tomó parte, en calidad de secretario, en una campaña militar sorprendentemente humana y poco sangrienta. Una asediada guarnición francesa salió para rendirse a una fuerza británica, a la que consideraba demasiado poderosa para resistir. Su intención, sin embargo, se vio frustrada ya que no encontraron a quién rendirse, ya que la fuerza británica, mientras tanto, se había retirado porque concluyeron que la posición francesa era tan poderosa que resultaba inexpugnable[16]. Difícilmente puede concebirse una batalla más humana y, realmente, ilustrada.

Pero volvamos a la actividad por la que estos dos hombres han alcanzado más fama que por sus hazañas militares –por más que las guerras en las que se vieron envueltos fueran sintomáticas de la época que les tocó vivir– a saber: *pensar*. Descartes registraba cómo un hombre, en su soledad, *pensaba*; y cómo, desde su punto de vista, otros *deberían* pensar. Hume estaba registrando como tanto él como muchos otros hombres ya pensaban. Y aunque sabía que otros estilos de pensamiento también existían, y los deploraba, su interés en ellos no era central para su trabajo.

Hay varias diferencias interesantes entre Descartes y Hume, pero quizá la más importante es ésta: Descartes había alcanzado, o pensó que había alcanzado, no sin angustia,

---

[16] Cfr. E. C. Mossner, *The life of David Hume*, 2nd edn (Clarendom Press, Oxford, 1980).

dos cosas: un sólido yo y un mundo seguro. Hume nunca estuvo completamente seguro de haber alcanzado ninguna de ellas. Descartes supuso que su racionalista empresa podría ser y fue exitosa. No confiando en otra cosa que en ideas mantenidas por él y que se autentifican a sí mismas a partir de su claridad y distinción, pensó que podría establecer, primero, la existencia de un confortable yo sustancial, y después, indirectamente, a través de la mediación de un Dios que ofrece seguridad cognitiva, un mundo ordenado, seguro y cognoscible. Aunque yo y mundo hayan tenido algunas dificultades en comunicarse entre sí (dificultades que atormentarían a su descendencia filosófica), a pesar de todo había entre ellos una profunda armonía, simpatía y complementariedad. El mundo era susceptible de ser conocido con seguridad por el yo. No se plantea la posibilidad de un yo arrojado brutalmente a un mundo que en ningún modo ha hecho, frente al que está deficientemente equipado a la hora de conocerlo y comprenderlo, y que le resulta hostil.

Tal angustiada visión todavía no ha aparecido en escena, o al menos no ha alcanzado *su* explícita y cumplida expresión literaria. El yo cartesiano, su propia existencia sustancial firmemente establecida, entra en el mundo adecuada y completamente equipado tanto para conocerlo como para comprenderlo. El mundo está allí para recibirlo, cognitivamente accesible. Las herramientas con las cuales el yo había sido equipado desde las alturas eran de tan excelente calidad que, si adecuadamente usadas de acuerdo con las instrucciones que el Señor había adjuntado con ellas (Descartes las habría leído correctamente), los esfuerzos cognitivos nunca se saldarían con el fracaso, la humillación o la aflicción. Si se siguen convenientemente las instrucciones, el éxito está garantizado. Si la mente no las sigue correctamente (lo que por desgracia había hecho la mayoría de los hombres) sólo ella tiene la culpa. Pero si se comporta adecuadamente, está salvada. A la postre, puede esperar su recompensa confiadamente. Podría conocer el mundo con seguridad, del mismo modo que hay un lugar adecuado y seguro en el mundo para ella. Descartes había resuelto al menos la versión cognitiva del problema del mal para su propia satisfacción.

Fijémonos bien en lo que Descartes ha hecho: en un espíritu verdaderamente racionalista, ha decidido declarar la independencia con respecto a cualquier conjunto accidental de creencias, a todo agregado cultural, para lanzarse libremente a la reexploración del mundo. La cultura, un conjunto compartido de ideas que se considera válida simplemente porque constituye el acervo conceptual colectivo vigente en una comunidad, es rechazada. Y lo es *porque* es cultura. Su origen social basado en la costumbre es su terrible pecado.

Pero en el supuesto remate de su empresa racionalista, Descartes cree que ha recobrado la verdadera ventaja que las culturas suministran a sus miembros participantes: la cálida gratificación de estar en posesión tanto de un mundo como de un yo, que mutuamente encajan y se acoplan, y que se apoyan y afianzan mutuamente. Cada uno de ellos posee una especie de *status* garantizado, autorizado y justificado, reforzándose entre sí. El mundo está ahí para ser conocido y apreciado por el yo; el yo ve sus más altas aspiraciones sustentadas y respaldadas por el mundo. Los miembros satisfechos de culturas bien cohesionadas albergan normalmente tal tipo de sentimiento, aunque no puedan formularlo en estos términos.

Descartes, evidentemente, creyó que podía hacer el trayecto solo para, finalmente, regresar a un edificio erigido individualmente y dotado precisamente con las comodidades conceptuales y morales tradicionalmente suministradas a los hombres sólo por colectividades históricas, por "la costumbre y el ejemplo". Los hombres se sentirían igualmente cómodos, aun cuando esta vez sus comodidades se las hubieran fabricado ellos mismos, seguras y más dignas de confianza que las simplemente heredadas, a las que vendrían a sustituir por ser altamente sospechosas debido a un origen cultural nada fiable. Sirviéndose de medios racionalistas e individualistas, Descartes albergaba la esperanza de conseguir todos los privilegios de una cultura histórica bien dotada.

¿Qué pasaría si la posibilidad de toda esta confianza y apoyo mutuo no fuera más que una ilusión? ¿Qué pasaría si la ancestral función de las culturas hubiera sido suministrar ilu-

siones a los hombres? ¿Qué pasaría si tal confortable morada conceptual simplemente no fuera posible sin cultura? ¿Qué ocurriría si pudiéramos obtener confianza y apoyo moral o crecimiento cognitivo, pero no ambas cosas a la vez? ¿Qué ocurriría si emergiera una sociedad que viviera del crecimiento cognitivo, comprometida por tanto con los criterios cartesianos, pero que, en su visión del mundo, no pudiera ver tales criterios satisfechos?

Si pasara todo esto, Descartes habría estado intentando conseguir lo imposible. Intentando construir su propio conocimiento del mundo independientemente de su cultura, de cualquier cultura, y al mismo tiempo intentando dotarlo de aquellas características cuya presencia real o ilusoria –probablemente esto último– sólo puede ser engendrada y sustentada por una cultura. Estas comodidades cognitivas son justamente el tipo de cosas que las culturas, y sólo las culturas, pueden producir. Al final de la aventura de la razón, bien pudiera ser que llegáramos a la conclusión de que no sólo aquellas dos aspiraciones de Descartes son incompatibles entre sí, sino también que ninguna de ellas puede ser satisfecha por sí sola. Quizá no pueda haber cognición libre de cultura; no más de lo que puede haber una vindicación genuina de un mundo cualquiera. Ni podemos escapar de una cultura contingente, indisolublemente unida a la historia, ni podemos justificarla. Frente a Descartes, quien pensó que podía justificar una visión, *una visión* que no estuviera hipotecada por las contingencias de la historia, de la costumbre y el ejemplo.

Lo que sí pudiera ser es que la humanidad ganara una forma de cognición que, aunque culturalmente dependiente, dependiera de una *clase* de cultura completamente nueva (precisamente aquella que Descartes involuntariamente anunció y ejemplificó), y que esta nueva forma de cognición fuera mucho más potente que toda otra forma previa de conocimiento; y también pudiera ser que, como parte del precio a pagar por tal poder, se estuviera obligado a desprenderse de la ilusión de que este conocimiento puede justificarse a sí mismo. Y también pudiera ser que tal conocimiento ni fuera confortable ni nos pudiera devolver el confort. No nos es concedido sentirnos en el mundo, seguros como en casa.

El privilegio perdido

La diferencia realmente importante entre Hume y Descartes es que Hume se ha percatado de la extrema dificultad que supone justificar, garantizar o probar el mundo alcanzado por la exploración racional. Hume es famoso por ser el pensador que ha subrayado las dificultades inherentes a cualquier intento de justificar nuestras convicciones.

La sola y única idea clara, distinta y auto-justificada cartesiana, la existencia de un yo pensante, se convierte en manos de los empiristas británicos en la indubitabilidad de nuestros datos inmediatos de conciencia, las sensaciones. Toda aquella serie de actividades que Descartes enumeró:

> [...] una cosa que piensa [...] que duda, comprende, afirma, niega, quiere, no quiere, [...] imagina [...] percibe [...][17].

Son ahora transformadas en percepciones, en impresiones e ideas. El yo deja de ser una premisa; en vez de ello, se convierte exclusivamente en la ubicación, o quizá el nombre, de nuestra última base de datos.

Hume exploró las vías a partir de las cuales un mundo habitable y accesible a un espíritu emprendedor podría ser construido o alcanzado desde una base tan exigua como la que consiste en un mero ensamblaje de percepciones. Su conclusión fue que la transición desde una base de datos semejante a un mundo ordenadamente habitable era tremendamente precaria y no podía quedar garantizada bajo ninguna circunstancia. Quienes hacían la transición la hacían no por su cuenta –pues poco había que decidir en este asunto– sino simplemente porque era su *costumbre* hacerla. Así, después de todo, la costumbre que Descartes había rechazado ferozmente como fundamento del conocimiento, vuelve a ser indispensable para la construcción de un mundo. Pero lo que Hume entiende por tal costumbre no es algo socialmente

[17] Descartes, *Meditaciones metafísicas* (trad. española, Espasa-Calpe, Madrid, 1984).

variable y culturalmente específico, sino algo que dominaba todas las mentes humanas.

La manera en que pasamos desde el mundo efímero, pasajero, fragmentario y discontinuo de nuestros datos inmediatos, a un mundo persistente, ordenado, suficientemente estable y manipulable, es sin duda tremendamente problemática. De hecho, fue precisamente Hume quien mostró cuán problemática era esta transición. ¡Qué diferente hubiera sido todo si Descartes hubiera estado en lo cierto! Un punto de partida luminosamente cierto e indubitable, una inmaculada concepción cognitiva, vinculada por una serie casi igualmente inmaculada de pasos, cada uno heredero de la fiabilidad del punto de partida, conduciría a un mundo cognoscible con seguridad. Este mundo sería el objeto óptimo para un proceso cognitivo inmaculado, garantizado divinamente. Una apostólica sucesión de ideas claras y distintas podría reemplazar los antiguos vínculos apostólicos que mediaban entre nosotros y la fuente de la Revelación.

Nada de esto queda. Descartes había ayudado a formular el problema. Su solución, actualmente, sólo tiene interés histórico. Descartes formuló los criterios para obtener un mundo aceptable, criterios que todavía aceptamos; pero sus sucesores han mostrado que ni los satisfacemos, ni los podemos satisfacer. Hume mostró cómo los vínculos que unen los datos inmediatos, a los que el ansioso individuo puede tener un acceso fiable, con el mundo construido y completo, no están garantizados en modo alguno. Ellos no pueden, en contra de lo que Descartes había pensado, generar espontáneamente su propio punto de partida y, a la vez, un lazo garantizado de éste con sus corolarios. El examen de los datos mismos no puede, por ejemplo, aportar nada correspondiente a un nexo causal que vincule lo observado con lo inobservado, y que nos induzca a creer en la realidad de este último. Lo único que nos impele a conectar eventos en términos causales es la experiencia previa de secuencias similares. Pero nada puede garantizar su repetición continua. Nada puede llevarnos a razonar causalmente, sino nuestro contingente pero bien establecido hábito de hacerlo; sin este hábito, no podemos construir un mundo.

Luego Hume apeló a la *costumbre* de la mente para explicar la manera en que ésta puede alcanzar o construir un mundo. Esta costumbre misma estaba más allá de cualquier posible justificación. Sólo nos queda utilizarla –de hecho, no tenemos elección en este asunto– y esperar que no nos falle. Si lo que angustiaba a Descartes era la idea de un Dios falaz, Hume estaba angustiado porque no podía encontrar buenas razones a las que confiar las convicciones en las que vivimos. Había aceptado el programa cartesiano, pero se dio cuenta de la imposibilidad de completarlo con éxito.

Aunque Hume volvió a la costumbre que Descartes había rechazado, considerándola como algo central en su concepción del conocimiento, no se puede decir que volviera a la (todavía innombrada) noción de *cultura*. Descartes, sin nombrarla, había intentado firmemente librarse de ella. La costumbre es crucial para Hume, pero se trata de la costumbre universal de una genérica mente humana. Todavía no se trata, al menos no cuando trata el problema del conocimiento, de la costumbre específica de una comunidad dada. El pensamiento de Hume es en lo fundamental psicológico, no sociológico.

Ésta es, pues, la principal diferencia entre los dos pensadores: ambos intentaron llevar adelante el mismo programa, pero mientras el uno pensó que era factible, el otro vio que no lo era. Hubo también algunas otras diferencias más específicas aunque igualmente interesantes. Por ejemplo, ¿qué ocurre con el sólido yo cartesiano, la "sustancia pensante"? Hume es claro en este punto:

> [...] no tenemos idea alguna del yo [...] ¿de qué impresión podría derivarse esta idea? [...] Y sin embargo, ésta es una pregunta que habría necesariamente que contestarse, lo que queremos es que la idea del yo sea clara e inteligible [...] puedo aventurarme a afirmar que todos los [...] seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento[18].

[18] David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*. Libro I, parte IV, sección VI (publicado por vez primera en 1739) (trad. española, Tecnos, Madrid, 1988).

La claridad e inteligibilidad que siguieron a la claridad y distinción cartesianas, se volvieron contra la conclusión de Descartes. Nos privaron de aquel yo fuerte y sólido que Descartes pareció ofrecernos como base.

A propósito de este punto, Kant parece estar mucho más de acuerdo con Hume:

> [...] con respecto a lo que llamamos "alma" todo está en continuo flujo y no hay nada permanente excepto [...] el "yo", que es simple, única y exclusivamente porque su representación no tiene contenido [...][19].

El fuerte yo sustancial, la joya de la corona tan querida e importante para Descartes, se ha perdido. Lo que resta, tanto en Hume como en Kant, *nur mit ein bisschen anderen Worten*[20], es otro yo concebido ya no como una sustancia sino más bien como una actividad. Para Hume se trata, como es bien sabido, de un *haz* acumulado, lo que sugiere cierta pasividad por su parte. Para Kant se trata de las actividades que ensamblan el mundo. El yo es más bien como el presentador en un programa de televisión: une las percepciones separadas de modo que formen una unidad. Kant intentó con meticulosidad trazar el mapa de estas actividades unificadoras. Para él, estas actividades *eran* realmente el yo.

La contrarrevolución copernicana

Hume y Kant heredaron el problema de Descartes: ¿cómo puede la mente humana, desde sus propios recursos, alcanzar un conocimiento del mundo justificable y garantizado? Debe utilizar sus propios recursos pues ya no confía en la Cultura y la Autoridad. Liberarse de la dependencia de los acci-

---

[19] Inmanuel Kant, *Crítica de la razón pura, Paralogismos de la razón pura* (publicado por primera vez en 1781) (trad. española, Alfaguara, Madrid, 1985).

[20] *N. del T.*: Sólo que con otras palabras.

dentes de una situación histórica dada es fundamental para Descartes, y estos mismos términos de referencia son retomados por Hume y Kant. Al fin y a la postre, eran pensadores de la Ilustración. Transferir la soberanía cognitiva a "la costumbre y el ejemplo" hubiera supuesto respaldar cualquier *antiguo régimen*. Lo que estaba lejos de sus intenciones (a pesar de que Hume fuera bastante conservador en política).

Ésta es la esencia del programa racionalista, oponerse a aceptar la realidad del mundo porque sí. No reconoce lealtad alguna a la cultura y a la costumbre. Por el contrario, pone la cultura bajo la máxima sospecha. Cuando Descartes muestra su lealtad a su Iglesia lo que característicamente le atrae de ella es que posee una fuente única, centralizada y unificada de Revelación. Le seduce su pulcro trascendentalismo, más que su encarnación en una tradición *histórica*. Descartes es racionalista incluso, o especialmente, en su Fe. Su actitud racionalista, y en consecuencia antiautoritaria y antidogmática, ve la mente como enfrentándose al problema del conocimiento del mundo, sin ningún compromiso ni fe previa ni en un determinado mundo ni, *a fortiori*, en una determinada cultura. Es la expresión de una mente decidida a aceptar sólo aquellas pretensiones cognitivas defendibles racionalmente por leyes de la razón que trasciendan cualquier cultura y mundo particulares.

Habitualmente se interpreta a Hume y a Kant como defensores de puntos de vista rivales, pero de hecho es mucho lo que comparten. El ambivalente escepticismo de Hume, y la supuesta respuesta kantiana, tienen más en común entre sí que cualquiera de ellos con Descartes. El pensador francés les había suministrado el problema y los términos de referencia. La diferencia entre Hume y Kant es ampliamente, aunque no totalmente, de tono, de espíritu, de énfasis y terminología.

El mundo que *conocemos*, o pretendemos conocer, y en el que vivimos, no es un flujo de impresiones pasajeras, una caótica confusión, sino más bien un ordenado y legaliforme mundo habitable y manipulable de leyes permanentes. En el siglo XVIII había llegado a ser incluso más inteligible, manipulable –y manipulado– de lo que nunca antes lo había sido. Newton había demostrado su inteligibilidad; que estaba com-

puesto de cosas bastante sólidas y estables, que se comportaban según ordenados y decentes hábitos que hacían posible la ciencia, y a su debido tiempo la producción moderna basada en la tecnología. Es el tipo de mundo en el que una persona respetable cognitiva e industrialmente estaría deseosa de verse, donde podría llevar una vida honesta explotando la ordenada predictibilidad de las cosas para su propia ventaja. Es un mundo de tal modo dividido en objetos que nos permite comunicarnos y cohabitar con otras mentes que comparten nuestro sistema de clasificación.

Ingenuamente, con frecuencia suponemos que este tipo de mundo está ahí desde que nacemos. Descartes sabía que de ningún modo era así y que, por el contrario, alcanzar tal mundo era un logro más que un don gratuito. Esfuérzate en pensar, y en pensar con claridad, y te será dado. El hombre cartesiano no hereda el mundo de su papá, se lo apropia pensando dura y conscientemente. Descartes también supuso que la consecución de tal mundo podría justificarse a partir de la mente humana *sin necesidad de trampas*. Mediante una serie de pasos dados de *bona fide* y no circulares, intrínsecamente forzosos y, a la vez, objetivamente legítimos.

La compulsión interna, aunque por supuesto únicamente aquella burguesa debidamente ordenada, vinculada a ideas claras y distintas, convergía así con la legitimidad cognitiva. *Ordnung muss sein*[21]. El mundo, afortunadamente, estaba construido de tal modo que aquellas intuiciones de los nuevos hombres, respetuosas del orden y la claridad, les conducían a una comprensión válida de cómo son realmente las cosas. *Nuestro* espíritu y la realidad eran congruentes entre sí. ¡Bendita situación!

En todo este asunto Descartes andaba bastante equivocado. El lugar destacado que ocupa Hume en la historia de la filosofía se debe en gran medida a la lucidez con la que mostró que ello era así. Sin embargo, todavía vivimos en este mundo ordenado, o mejor dicho: un número creciente de personas va viviendo en una versión particular del

[21] *N. del T.*: El orden debe ser.

mismo. Unos pocos hombres ya vivían en él en tiempos de Descartes, después de Galileo, y un número mucho mayor lo hacía en tiempos de Hume y Kant, después de Newton. Si tantos de nosotros habitamos ahora en tal mundo, sin que dispongamos todavía de ninguna justificación, ¿qué deberíamos hacer? ¿Podemos continuar habitándolo sin complejos, incapaces de mostrar ningún título de propiedad cuando se nos pida? Tanto Hume como Kant se sentían profundamente incómodos habitando una casa cuyo título de propiedad se había puesto de manifiesto que era fraudulento.

Hume pensó que *no* era posible dar una justificación independiente y no circular de tal mundo. Todo lo que pudo hacer, y todo lo que cualquiera podría hacer, fue describir cómo, de hecho, semejante mundo llegaba a erigirse, gracias al funcionamiento habitual, aunque contingente y no justificable, de nuestras mentes. Sucede que así lo construimos, que nos damos cuenta de regularidades, las interiorizamos, y esperamos que continúen. Estas expectativas nos llevan a construir el tipo de mundo en el que de hecho vivimos, y al que tan exitosamente manipulamos. Se trata más de una descripción que de una justificación. Es todo lo que podemos tener, y por lo que a Hume se refiere, ello constituye una especie de *faute de mieux*[22] justificación. Nuestra ligazón a nuestro mundo no tiene otra base que una habitual y bien avenida cohabitación; estamos casados con él sólo por lo civil, sin que ningún sacramento divinamente instituido nos ampare.

La estrategia kantiana de justificación era en última instancia prácticamente igual a la de Hume: era el yo, y no la realidad externa, el responsable de las características generales de nuestro mundo. Kant pretendía haber iniciado lo que él llamó "la revolución copernicana" en filosofía. Con esta expresión Kant quería dar cuenta del reemplazo de los viejos intentos de búsqueda de justificación *en el mundo externo* por su intento de localizar la justificación *dentro de la misma men-*

[22] *N. del T.*: A falta de mejor.

te humana. Bertrand Russell, quien no sentía gran aprecio por Kant, se permitió lanzarle una pulla, por lo demás perfectamente apropiada, diciendo que tendría que haberla llamado realmente la contrarrevolución anticopernicana. Copérnico había puesto el centro del mundo *fuera* del hombre, desplazándolo desde la tierra hasta el sol. Kant hizo justo lo contrario. Usó la filosofía para devolver a los seres humanos su posición central. Hizo de la estructura de la mente humana, antes que de la estructura de la realidad, el eje y el centro. La justificación básica del orden mundano del que dependemos se encontraba *dentro de* nosotros, no fuera.

La puntualización de Russell es completamente válida, pero no hay razón alguna por la que debamos verla como un comentario desdeñoso. Resume admirablemente la estrategia básica de la empresa kantiana. Es inútil buscar un Garante externo aun cuando la tradición religiosa (la cual Descartes reprodujo en este punto, y Kant todavía pensó que podría salvar) había enseñado a la humanidad a esperarlo. Entre otras muchas razones, por el regreso al infinito que implica. Como señaló André Gide en una de sus novelas: cuando te encuentres con tu Creador, ¿cómo sabrás que es el verdadero?

Pero la idea de una justificación interna había sido anticipada por Hume. El papel de Hume en el pensamiento de Kant no reside únicamente en haberlo despertado de su "sueño dogmático" (en frase del propio Kant). Hume no era sólo el hombre que subrayó la gravedad del problema que afrontaba la razón si había de ser responsable de la construcción y la legitimación de un mundo habitable. También anticipó la estrategia kantiana: el abandono de la esperanza en demostrar que el mundo debe, por alguna razón, *ser como es*. También él propuso su reemplazo por una empresa más modesta: mostrar que nuestras mentes son tales que simplemente no pensamos el mundo de otra manera. La filosófica revolución copernicana, el giro desde la apelación a la estructura del mundo a la apelación a la estructura de nuestra mente, ya está presente en Hume.

Pero todavía resta una diferencia importante entre los dos pensadores. Kant se empeñó en mostrar que *no podemos* pensar el mundo de forma diferente. Hume se contentaba con mostrar, mucho más modestamente, que simplemente *no lo*

hacemos de otra manera. Kant fue, a la vez, más exigente en lo que intentaba conseguir y más sofisticado con respecto a lo que estaba haciendo. No se hubiera contentado sólo con describir cómo es que nuestras mentes, simplemente como un hecho contingente y precario, operan. Internamente y con claridad necesitaba claramente, como Descartes, asegurarse de que los fundamentos eran sólidos, *probar* que eran realmente dignos de confianza, y hacer que nos sintiéramos seguros y a salvo. Hume, menos exigente, tuvo también mucha menos claridad sobre lo que estaba logrando. Pensó que estaba realizando una psicología empírica, mostrando cómo la mente realmente opera. En menor medida, en ciertos contextos y estados de ánimo, pensaba estar ofreciendo una descripción de cómo *debería* operar, una especie de recomendación prescriptiva. No dejó nunca muy claro cómo estas dos actividades correlacionaban. Sobre estos asuntos, Kant fue bastante más lúcido.

Hume nos presentó la mente como construida a partir de una especie de masilla o arcilla, sobre la que las vigorosas impresiones dejan su marca que después son reflejadas en ideas mucho más débiles. Su principio, reafirmado frecuente y enfáticamente, fue en efecto: *no hay ideas sin impresiones*. Hume se aferró a él como si su paz mental dependiera de él, lo que realmente era el caso.

De este modo la costumbre mental juega el mismo papel, y soporta la misma carga, que en la variante kantiana de construcción del mundo. Sin embargo, el idioma de los dos pensadores, y en consecuencia su emotiva capacidad de sugestión, es muy diferente. Las metáforas e imágenes que arropan la argumentación de la *Crítica de la razón pura* de Kant son muy diferentes de las del *Tratado* de Hume. Mientras que este último adopta las imágenes de la masilla o la arcilla, la gran *Crítica* kantiana describe la mente casi en términos de poleas, palancas, ruedas y pestillos hechos de puro acero, aparentemente impecable, limpio y, sobre todo, completamente fiable. La absoluta confianza que merece el mejor producto de la industria alemana. Como la mejor maquinaria alemana, no fallará. No hay nada contingente, nada precario, defectuoso o fortuito, en las operaciones de estas máquinas. Lo que hacemos, lo hacemos inexorablemente, con

confianza, *necesariamente*. El orden del mundo está garantizado por la máquina de precisión de nuestra mente.

Las tres grandes *Críticas* de Kant son el manual de instrucciones suministrado a la humanidad por Kant para los usuarios de este espléndido equipamiento. Manual que contiene también advertencias sobre la detección y corrección de ciertos habituales errores de funcionamiento de la maquinaria. La errónea filosofía del pasado no consistía únicamente en errores accidentales. Por el contrario, era útil porque reveló ciertos defectos de construcción en el diseño, ante los cuales la humanidad debe estar alerta. Gracias a los manuales de Kant, estaríamos ahora bien al tanto de estos desafortunados defectos y de las correcciones pertinentes cuando éstos se revelan en las ocasionales averías de funcionamiento. La historia de la filosofía pasada y errónea no era sino el registro de las repetidas manifestaciones de ciertas debilidades estructurales inherentes a nuestra mente. Como Descartes, Kant creyó que no estábamos condenados al error y que podríamos evitarlo si siguiéramos cuidadosamente sus recomendaciones. Sin embargo, para Kant los profundos y persistentes errores no son producto de la cultura, sino internamente generados por ciertas características básicas de nuestro equipamiento intelectual. Kant llamó a esto la "dialéctica", nombre peyorativo para una inherente tentación o inclinación a cierto tipo de error. En consecuencia esta palabra, que pronto sería usada de forma portentosa, realmente entró en la historia de la filosofía moderna como un término despectivo.

Resumen

El desarrollo que tiene su origen en Descartes puede ser visto ahora claramente. Para Descartes, una compulsión conceptual interna, y sólo ella, nos provee de la liberación de las convicciones accidentales y poco fiables, no enraizadas en nada mejor que en la presión o el precedente social. Sólo una *purificada* compulsión interna puede librarnos de una sórdida sumisión a los avatares accidentales de la cultura. La compulsión es interna, sus fundamentos transparentes, y se garan-

tiza a sí misma; incluso puede engendrar y asegurar una completa progenie de convicciones igualmente incorruptibles y libres de duda sobre el *mundo externo*. La compulsión interna primero establece el ejemplo, después suministra las premisas, y finalmente introduce el Garante divino, a quien también se ha dotado de sus propias credenciales. Ni el barón de Munchausen lo hubiera hecho mejor. El mundo engendrado de este modo es cognoscible, fiable y ordenado.

Hume y Kant –especialmente Hume– examinaron nuestros recursos internos, y encontraron que no eran suficientes para suministrar un mundo como el que Descartes había especificado. Nuestros datos, por sí mismos, carecían de poder para proporcionar y garantizar con certeza la clase de mundo por el que Descartes había suspirado y en el cual ahora, gracias a Newton, vivían Hume y Descartes.

La razón había tenido éxito de hecho y fallado de derecho. Un mundo ordenado y cognoscible era posible, pero falto de credenciales. Ninguna podría obtenerse. El programa cartesiano había fallado, cuanto menos en su aspiración de proveer a la humanidad de garantías para sus nuevas y verdaderamente maravillosas adquisiciones cognitivas. En consecuencia la problemática naturaleza de la razón había quedado en evidencia. Sin embargo, Hume y también Kant –especialmente Kant– también pensaron que podrían probar que la mente estaba de tal modo constituida que podía ofrecer desde sí misma el pulcro y cognoscible mundo newtoniano. Luego estábamos, después de todo, racionalmente autorizados a creer en él; aun cuando las consideraciones que nos permiten hacerlo hubieran de estar, en lo sucesivo, basadas en cualidades exclusivamente de nuestra mente.

Pero ¿es la mente humana idéntica en toda época y sociedad? En esencia, y en lo que respecta a sus posiciones principales, Hume y Kant asumieron que lo era, aunque podamos encontrar observaciones en sentido contrario en partes más periféricas de sus respectivas teorías. En el momento en que esto fue seriamente cuestionado, el debate entró en una nueva fase.

Capítulo 2
Las raíces de la compulsión

Las ruedas dan una vuelta completa

El estudio comparativo de diversas formas de mentalidad y racionalidad es una parcela importante de las competencias de la antropología social. Un pensador que, más que otros quizá, ha dejado su impronta en la manera en que la antropología maneja este asunto es Emile Durkheim.

La obra de Durkheim que principalmente trata esta cuestión es *Las formas elementales de la vida religiosa*[1]. En su parte empírica, el libro da cuenta ampliamente de la etnografía de los aborígenes de Australia. Su parte teórica, localizada principalmente en las primeras y en las últimas páginas, hace referencia directamente a las ideas de Hume y Kant. Éste es el libro en el que la investigación etnográfica de las distintas racionalidades humanas, en plural, se enfrenta con la investigación filosófica de la razón humana, en singular.

Durkheim es un crítico severo de toda la tradición empirista, de la que Hume es el supremo exponente. Con respecto a Kant, la posición de Durkheim es más compleja. Para Durkheim la teoría de Kant no es tanto incorrecta como muy incompleta. En opinión de Durkheim, su propio trabajo permitiría completar las deficiencias de la obra kantiana. La solución de Durkheim al problema de Kant también llegó a constituirse como un canon para la investigación etnográfica. Según Durkheim, Kant está en lo correcto cuando plantea que la compulsión conceptual es, por una parte, esencial a nuestra humanidad, y por otra, que surge desde dentro de nuestras propias mentes. El orden que hace cognoscibles a las cosas no es inherente a aquellas mismas cosas sino a la manera en que nuestra mente las maneja y clasifica. Sin embargo, Kant falla en averiguar *cómo* de hecho este orden se infundió en nosotros. La respuesta de Durkheim fue: *por ritual*. Si esto es verdad, el método correcto para comprender la mente humana no es la introspección, ni aun si se lleva a cabo en el laboratorio de psicología, sino el trabajo de

[1] E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life: A study in religious sociology*, Allen and Unwin, London, 1915, re. 1976 (trad. española, Akal, Madrid, 1982).

campo antropológico. Andar y observar las prácticas sociales que infunden en los hombres compulsiones conceptuales compartidas.

Consideremos la crítica de Durkheim a los empiristas. El reproche de Durkheim consiste en señalar que ni siquiera reconocen, mucho menos explican, la omnipresencia de la *compulsión* en nuestra vida mental. Nosotros *no podemos sino* pensar causalmente. Del mismo modo, estamos profundamente comprometidos con la persistencia de objetos sólidos. El mundo está sujeto a leyes, es como si estuviera cimentado en la sustancialidad, la causalidad y la regularidad en el espacio y en el tiempo. No podemos, simplemente *no podemos*, pensar el mundo de otra manera. Éstas son el tipo de compulsiones por las que Kant estaba especialmente interesado. También tenemos profundas compulsiones morales, nuestras más fervientes convicciones morales nos dejan igualmente sin opciones. Nos someten a su férreo dominio. Durkheim, un ferviente seguidor de Kant en este aspecto, creyó que nuestras compulsiones conceptuales y morales tienen uno y el mismo origen, aunque disiente de Kant sobre la naturaleza de esta fuente única.

Los empiristas no pueden dar cuenta de esta compulsión. De hecho, tienen grandes problemas con *cualquier* compulsión. Su mundo es, por así decirlo, más *suelto* y flexible. Coagula por accidente, como una bola de nieve. En el caso de Hume y sus seguidores, la estructura del mundo se explicaba en términos de "asociación", una especie de grupos o coágulos de percepciones que se atraen entre sí por varios principios asociativos, tales como la semejanza o la contigüidad en el espacio y en el tiempo. No se generan estructuras, sino más bien *haces*, acumulados casi por azar.

En antropología estos principios reaparecen, bajo los nombres de magia simpatética y homeopática, en *La rama dorada* de Frazer[2]. La obra de Frazer constituye la aplicación de la psicología de Hume al material etnográfico. Estos coágu-

[2] J. G. Frazer, *The Golden Bough: A study in magic and religion*, 16 vol. Macmillan, London, 1913, re. 1990 (trad. española, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1991).

los de percepciones se ensamblan gracias a las propiedades viscosas de la materia, como una bola de nieve rodando, forman así las "cosas" y todas las relaciones de nuestro mundo. Frazer usó esta teoría para mostrar entre otras cosas la construcción de un mundo impregnado por la magia. Una base demasiado frágil, estaría uno tentado de pensar, para formar un mundo habitable, sea mágico o científico. Hume se percató de la fragilidad, pero pensó que tendríamos que vivir con ella. Pues no poseíamos otros medios para ensamblar el mundo.

La solución de Kant no era realmente mucho más poderosa. Si tenemos en cuenta la forma en que se expresaba, fácilmente se podría tener la impresión de que la mente era un mecanismo primorosamente diseñado, construido de tal modo que aseguraba la producción de un mundo tal como debe ser. Ahora bien, despojada de sus sugestivas metáforas y fríamente considerada equivale no más que a lo siguiente: si tenemos que tener el tipo de mundo que de hecho creemos que tenemos, con objetos estables dotados con una forma definitiva, una localización, etc., entonces *también* estamos, *ipso facto,* comprometidos con categorías (conceptos centrales cruciales) tales como el de la regularidad causal.

Sin causalidad, por ejemplo, no hay modo de adscribir localización, forma o estabilidad a los objetos de nuestro mundo. Si no se asume la existencia de *ciertas* propiedades causales, no hay modo de distinguir un objeto que mengua de otro que únicamente disminuye en la distancia; las percepciones son, en uno y otro caso, las mismas. Ni habría manera de diferenciar entre un observador que está girando o un medio que hace lo mismo. Es únicamente gracias a la adscripción de *ciertas* propiedades a las cosas como les podemos asignar determinada localización, y distinguir entre *su* movimiento y el movimiento de un observador. Las leyes causales específicas no pueden ser establecidas *a priori* pero conocemos *a priori* que debe haber estas leyes, y así podemos después ponernos a buscarlas. Lo "sabemos" porque ya asumimos un mundo de *objetos.*

Lo que Kant realmente estableció fue que los mismos elementos que entran en la construcción de nuestro ordenado

mundo ya se presentan vinculados; por ejemplo, no podemos abandonar la noción de causalidad y a la vez retener un mundo de objetos aislables e identificables. Lo cual equivale a la cuasi-tautología: si éste es el tipo de mundo que tienes, entonces has de tener este tipo de mundo.

Por tanto, la "solución" de Kant a la cuestión de por qué nuestro mundo está dotado de un orden tan compulsivo, viene a ser en cierta medida un truco estilístico o metafórico. Todo este hablar sobre la mente haciendo esto o aquello, y estando obligada a hacerlo por su propia estructura, como ciertos sistemas de poleas y palancas, realmente significa que nuestro ordenado mundo presupone ciertos principios, y que estos principios no pueden mostrarse como inherentes a la naturaleza de las cosas. En consecuencia, y por eliminación, deben ser inherentes a *nosotros mismos*. En la medida en que habitemos la clase de mundo que realmente habitamos, estamos obligados a interpretarlo en términos de aquellos principios.

Kant no puede realmente dar cuenta de lo que nos ocurre cuando estamos borrachos, febriles, bajo el efecto de las drogas, o tenemos sueños confusos, es decir, cuando nuestro ordenado y compulsivo aparato categorial está suspendido o dañado o todavía no lo suficientemente desarrollado. La tarea de construir un modelo de "mente primitiva" por analogía con tales estados se dejó para los antropólogos. La simple posibilidad de tales condiciones mentales pone de relieve el problema: ¿cómo alcanzamos el orden y escapamos de la confusión? Durkheim ofreció una solución.

Los empiristas hablaban como si simplemente *sucediera* que encontramos orden en el mundo. Sin embargo, estamos *obligados* a encontrarlo. Estamos compulsivamente inclinados hacia un tipo de patrón, y no podríamos vivir sin él. La cuestión es ¿cómo se organizan estas compulsiones?

La crítica de Durkheim al empirismo o asociacionismo podría haber sido expresada de forma incluso más radical. Si las coagulaciones de nuestras percepciones fueran alcanzadas simplemente por asociación, ¿cómo demonios podríamos prevenir la ocurrencia generalizada de una especie de cáncer semántico, algo así como que las asociaciones se propagaran en todas direcciones de una forma caótica y omní-

vora? Lo que sucede es que "libre asociación" es realmente un pleonasmo. Una asociación es inherentemente libre: puede, y de hecho se mueve, desde cualquier cosa a cualquier otra. Shakespeare tenía algo que decir sobre el escaso poder de la asociación para mitigar el dolor:

> ¡Oh! ¿Quién puede mantener un fuego en la mano
> pensando en el helado Cáucaso?
>
> (*Ricardo II*, Acto I, escena ii)

Pero esto también muestra el *ilimitado* poder de la asociación. Bertrand Russell confesó en algún lugar que su familiaridad con estas líneas conducía a su mente a la asociación inversa del calor con el frío. Por *asociación*, puedes obtener cualquier cosa. En el momento en que añades "la contrariedad" a las relaciones engendradas por asociación (tal y como lo hizo precisamente Hume), la asociación no puede fallar: si ellos ganan con cara, tú pierdes con cruz. Las asociaciones carecen de leyes, pueden establecer vínculos *en cualquier parte*. Nuestros conceptos, por contraste, están sorprendentemente bien organizados. Así pues, ¿cómo demonios la asociación anárquica podría engendrar conceptos tan normativos y producir un mundo tan estable y ordenado?

La asociación no conoce límites, ni constreñimientos, ni disciplina. Es un poco como si se afirmara que en Londres, comenzando por uno de sus habitantes al azar, uno puede llegar a encontrar a un habitante determinado, digamos la reina, el primer ministro o el entrenador del Arsenal Club de Fútbol, en dos o tres pasos, simplemente siguiendo los vínculos entre conocidos. Las asociaciones de ideas son incluso más ricas y están más firmemente conectadas que las relaciones de conocimiento mutuo entre los hombres. Cualquier cosa puede conducir a cualquier otra.

Pase lo que pase en el diván de un psicoanalista, donde la libre asociación resulta más bien obligatoria y no está proscrita como ocurre normalmente, en la vida real no pensamos como nos place. No asociamos cualquier cosa con cualquier otra sino que pensamos como *debemos*. Nuestra cultura piensa a través de nosotros. Conceptual y verbalmente estamos

sorprendentemente bien disciplinados y adoctrinados. Tanto nuestra capacidad para comunicarnos como el mantenimiento del orden social, dependen de ello. Las asociaciones nacen libres pero por doquier las encontramos encadenadas. La sociedad difícilmente sería posible de otra manera. Nuestros conceptos interpersonales están circunscritos a límites públicamente impuestos. Su empleo no está demasiado afectado por las asociaciones privadas que realizan los individuos. Si el asociacionismo empirista humeano constituyera una certera descripción de nuestra vida psíquica, ello no sería así. Por tanto, ni la antropología de Frazer, ni la psicología humeana en la que se basa, pueden ser correctas. La psicología y la antropología asociacionista parten de un mecanismo espontáneo e indisciplinado, la *asociación,* y aspiran a explicar estructuras sorprendentemente bien organizadas como nuestro mundo, nuestro lenguaje y nuestra sociedad. Algo imposible.

La rama dorada de Frazer es un clásico de la antropología que describe un mundo que jamás existió ni podría existir. La fórmula con la que este espléndido libro está escrito es fácil. Frazer supone, aunque no lo diga con estas palabras, que la psicología de Hume es válida, que el *Tratado* de Hume describe correctamente la manera en que los seres humanos forman sus ideas y construyen su imagen del mundo. En consecuencia, Frazer procede a reunir una sin par riqueza de datos etnográficos acerca de las extrañas creencias y prácticas de la humanidad, y a *explicarlos* invocando los principios del asociacionismo psicológico.

Las rarezas de las creencias humanas se explican invocando la indiscutible verdad de que es muy fácil para los hombres cometer errores, hacer asociaciones no científicas. Es, en consecuencia, por el uso erróneo de la asociación, como Frazer explica la predilección de la mente humana por las extravagantes afirmaciones de la magia. La magia está equivocada casi por definición; cuando los hombres usan la asociación de ideas correctamente, lo que hacen deja de ser magia y comienza la ciencia. La magia nunca prospera, pues cuando lo hace, a nadie se le ocurriría llamarle magia. Se le llama ciencia. Esta explicación de Frazer, tanto del uso erróneo como del exitoso de los datos y de sus modelos, es, simplemente,

demasiado fácil. Frazer puede quizá explicar la rareza, pero no el orden y la similitud de las concepciones humanas. Puede explicar las transgresiones de la lógica; no puede dar cuenta de la manera en que nuestras mentes extraen el *orden*, sea mágico o científico, y la manera en la que, dentro de cualquier sociedad, el orden es ampliamente compartido.

El reproche de Durkheim contra los empiristas consistía en señalar que no podían explicar las generalizadas constricciones compulsivas, la llamativa congruencia de las ideas dentro de cualquier sociedad, de la que de hecho apenas se percatan. El principio de asociación nos llevaría a esperar lo opuesto. Frazer se ocupó sólo de la desviación social y del absurdo frecuente, no de lo disciplinado, del pensamiento humano. Kant, por su parte, reconoció y describió admirablemente esta disciplina (o mejor, la describió en la forma en que una sociedad newtoniana y protestante la asume) pero ni dio ni podía dar una verdadera explicación de ella. Dijo, en efecto, que "la mente funciona así". Pero ¿qué es lo que realmente significa? Kant insistió en la idea de que la mente estaba sujeta a compulsiones internas de las que no podía zafarse, no tenía más remedio que pensar de determinada manera. Pero ¿por qué y cómo?

Luego, según Durkheim, Kant había visto el problema al que los empiristas realmente no se enfrentaron, pero falló al proponer su solución. Describió la compulsión o, para ser más precisos, describió un particular conjunto de compulsiones inconfundiblemente históricas y culturales, a saber las del individualismo protestante y racionalista occidental. Mediante lo que era básicamente una estratagema estilística o expositiva, presentó su descripción como una explicación. Además, al mismo tiempo, afirmó y creyó implausiblemente, al menos según su punto de vista principal y oficial, que estaba describiendo la mente humana universal.

Durkheim ofreció una explicación más genuina y al mismo tiempo menos etnocéntrica. Propuso una explicación que al mismo tiempo daba cabida a la diversidad cultural, por el hecho de que, aunque todos los hombres evidentemente viven bajo el dominio de conceptos compulsivos, la naturaleza de esos conceptos varía en buena medida de una sociedad o período a otro.

De este modo Durkheim hizo filosofía y antropología al mismo tiempo. Nuestras compulsiones conceptuales y morales, que nos hacen humanos y sociales y que tanto preocuparon a Kant, son, según mantuvo Durkheim, infundidas en nosotros por un ritual. El ritual no es idéntico en todas las sociedades. Pero su papel crucial es el mismo. En el enloquecido frenesí de la danza colectiva alrededor del tótem, cada psique individual se reduce a una sugestionable y maleable gelatina; el ritual, entonces, imprime las obligatorias ideas compartidas, las representaciones colectivas, sobre esta maleable materia humana proto-social. De este modo las convierte en conceptualmente dependientes, constreñidas, socialmente reclutables.

La mañana siguiente al rito, el salvaje se despierta con una tremenda resaca y con un concepto profundamente internalizado. De este modo, y sólo de este modo, el ritual nos hace humanos. Los asociacionistas podrían ocuparse, por lo que a Durkheim concierne, de la vida mental de los animales. Los organismos animales pueden desarrollar patrones de expectativas construidos por asociación. La filosofía de la mente de Hume podría valer para los animales, pero no para nosotros. Llegamos a ser humanos tornándonos kantianos. Invirtiendo un juego de palabras de Quine[3]: llegamos a ser humanos dejando de ser humeanos. Nuestros conceptos adquieren límites precisos, resistentes a los caprichos de la asociación. Límites compartidos por todos los miembros de una comunidad ritual. El carácter compulsivo de estos contenidos mentales compartidos es impuesto por un ritual colectivo.

Esta parte del argumento de Durkheim viene normalmente asociada con la teoría de que con la religión, la sociedad inconscientemente se rinde culto a sí misma, *par divinités*

---

[3] *N. del T.:* Se refiere a una afirmación de Quine, quien a propósito del problema de la justificación del conocimiento (o el lado doctrinal de la epistemología, como él lo denominaba) afirmó que "la situación humeana es la situación humana". Cfr. "Naturalización de la epistemología" en *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Tecnos, Madrid, 1974, p. 96.

interposées[4]. Esta doctrina se encuentra sin duda en su trabajo, pero aun así es menos interesante e importante que el punto de vista de que lo que nos hace humanos y sociales es nuestra capacidad de estar obligados por conceptos compulsivos infundidos por ritual, y que ese ritual es el corazón de la religión. En ese sentido es la religión, y sólo la religión, lo que nos hace humanos. No sé si esta teoría es cierta, y dudo si alguien podría saberlo; pero el caso es que la cuestión a la que ofrece una respuesta es real y muy seria. No contamos con otra mejor. Ninguna otra teoría ilumina tan bien el problema.

La humanidad vive y piensa conceptualmente. Los conceptos son compulsiones internas comunalmente compartidas. Están vinculados a señales y también a condiciones externas de empleo. La humanidad es la única especie que no está genéticamente preprogramada en su conducta. Su potencial intolerablemente volátil debe, dentro de una comunidad dada, estar restringido, para que pueda ser posible la cohesión, la cooperación y la comunicación. Los rituales colectivos inculcan compulsiones compartidas, de modo que, literalmente, nos humanizan. Cooperamos porque pensamos de modo similar, y pensamos de forma similar gracias al ritual. La versión de Durkheim del contrato social tiene el mérito de no ser circular, pues no *asume* la racionalidad ni la obligación social entre aquellos que no han erigido el orden social. Muestra cómo aquellos que carecen de ambas pueden ser inducidos a adquirirlas. De este modo, los rituales hacen posible la sociedad, y de este modo, también nos hacen humanos. Éste es el corazón de la teoría de Durkheim.

Dénouement[5]

Las ruedas han dado una vuelta completa. Descartes desconfiaba de las creencias inducidas socialmente, y buscó libe-

[4] *N. del T.:* A través de divinidades interpuestas.

[5] *N. del T.:* Desenlace.

rarse de ellas a través del uso de compulsiones internas ineludibles. Durkheim aceptó el punto de vista empirista de que nuestros datos reales de conciencia carecen por sí mismos de la base suficiente para tal compulsión. Pero insistió en que estamos en efecto dotados y guiados por compulsiones, y que ni podemos ser humanos ni sociales sin ellas. Partiendo de este hecho, una antropología social que use la psicología empirista como punto de partida no puede ser una explicación plausible de los rasgos más llamativos e importantes de nuestra vida social, nuestra disciplina conceptual y social, nuestra capacidad para comunicarnos, nuestra sumisión al orden social.

Las compulsiones socialmente indispensables eran la voz de la sociedad dentro de nosotros, y nos son infundidas por ritual. Luego si Durkheim está en lo correcto, Descartes, cuando deseaba eludir los prejuicios sociales, usó como guía y salvación en la huida de lo social *¡precisamente aquello que era la voz de la sociedad dentro de nosotros!* Buscaba escapar del demonio que pretendía engañarnos y encontró la salvación precisamente en lo que el demonio nos había infundido. Huyendo del diablo cayó en sus brazos. Las compulsiones conceptuales son la obra de "la costumbre y el ejemplo", o más bien, de la versión enfática y formalizada de la costumbre y el ejemplo, llamada ritual. Descartes se confió alegremente a aquello que deseaba eludir. Buscó asilo frente al diablo en la principal fortaleza del diablo.

Descartes *versus* Durkheim

Imaginemos a Descartes enfrentado a Durkheim. Sin duda, Descartes habría negado que la teoría de Durkheim le intimidara lo más mínimo. Y bien podría haber replicado a Durkheim del siguiente modo: al construir mi argumentación, evidentemente me aseguré de que no estaba siendo confundido, *engañado*, en mis convicciones por ningún agente extraño, ya fuera por la sociedad, como usted, *Monsieur* Durkheim, afirma que es el caso, ya fuera por cualquier otra cosa. La identidad precisa del Engañador no me interesó demasiado, aunque el temor de que pudiera ser la sociedad y la historia

estuviera muy presente. Es más, deliberadamente me planteé la posibilidad de un genio maligno y todopoderoso para eliminar cualquier fuente de desinformación que se pudiera colar astuta y disimuladamente. Rechacé aprobar cualquier cosa insinuada por tal genio, fuera lo que fuere este genio, por esta misma razón.

Luego, como puede ver, su pequeño truco, consistente en afirmar que mis ideas podrían haberme sido impuestas por un astuto mecanismo social, no estaba en absoluto ausente de mis cálculos. Lo tuve en cuenta y estuve francamente preocupado por ello. Este temor o suposición estaba entre mis principales preocupaciones. Lejos de no considerar la posibilidad de que los prejuicios sociales se me pudieran colar a través de mi convicción interna, éste era precisamente el peligro que más me esforcé en evitar.

Pero supongamos que estuviera usted en lo correcto y que el genio maligno realmente existiera y fuera, como usted afirma insistentemente, la *sociedad*. Mi método de duda estaba diseñado de hecho para protegerme de semejante eventualidad, al menos tanto como de cualquier otra. O más bien, estaba sobre todo diseñado para enfrentarse a ese verdadero peligro. ¡Lo primero que mi método de duda eliminaría sería precisamente aquello que debe su legitimidad y autoridad al mero ritual! Mis reglas para el buen uso de la mente excluirían tanto la dependencia de la costumbre como de la emoción. Y el ritual no es otra cosa que una mezcla de costumbres rígidas y exceso emocional. *Quel horreur!*[6]

Como vía de escape y superación de la duda hacia el dominio de la certeza no use ninguna *vieja compulsión*, como usted parece creer. Me limité a usar la mejor clase de compulsiones, ya sabe lo que quiero decir. Como el principal y más brillante ejemplo de ese tipo de compulsión superior usé, si usted recuerda bien, el argumento del *cogito ergo sum*. La compulsión absoluta que nos induce a aceptar *ese* argumento, o si usted prefiere: la repulsión que sentimos a negarlo, está

[6] *N. del T.*: ¡Qué horror!

más allá del poder de cualquier ritual, ya sea el infundirla o el subvertirla. Por ello precisamente lo elegí. Por ello merece ser el fundamento de mi edificio. Algo a prueba de rituales. Lo siento por usted.

En este punto, Descartes podría fácilmente pasar al contraataque. Mi querido Emile, podría añadir esbozando una sonrisa, usted afirma que las profundas compulsiones que organizan nuestro pensamiento y nuestra vida no son sino los frutos del ritual. No pueden ser nada más. El ritual nos dota con esas constricciones que organizan nuestra vida conceptual, social y moral, que dotan de orden a nuestro mundo y a nuestra sociedad, según usted afirma. En tal caso, por favor trate de mostrarme, si es que se atreve, el concreto ritual al que he estado sujeto, desde su punto de vista, y que como consecuencia del cual estaría tan profundamente comprometido con la unión entre *mi* pensamiento y *mi* existencia. ¡Seguro que tuvo lugar en el curso de una indescriptible orgía! Sólo el más potente de los rituales podría inducir a una compulsión conceptual tan irresistible y profunda. Pero yo le aseguro que los sobrios jesuitas que me educaron en La Flèche, aunque por supuesto practicaran los ritos católicos, en ninguna ocasión me llevaron al éxtasis danzando arriba y abajo mientras entonaba *¡cogito ergo sum, cogito ergo sum!* El rector, el padre Charlet, jamás hubiera permitido tal cosa. Si alguien se hubiera permitido tal práctica hubiera sido expulsado *inmediatamente*, sin compasión. Luego la única cosa que realmente, desde su punto de vista, podría haber explicado mi sujeción profundamente internalizada e irresistible a la verdad del *cogito* ¡nunca se dio! Si existe el *experimentum crucis*, aquí lo tiene. Su famosa teoría del origen social y ritual de la compulsión interna debe ahora considerarse en sus justos términos, como un error indefendible irrevocablemente refutado. Fue una teoría interesante e ingeniosa, y en cuanto tal digna de respeto, pero ahora claramente vemos que es falsa.

Debemos conceder que la hipotética respuesta cartesiana a Durkheim es poderosa. ¿Puede la teoría de Durkheim ser salvada? ¿Puede Durkheim responder a Descartes? Si desea conocer la respuesta no se pierda la siguiente sección.

Compulsión selectiva, o Durkheim y Weber[7]

Durkheim con toda probabilidad no podría defenderse por sí solo del contraataque cartesiano. Sin sombra de duda, Descartes experimentó una aguda compulsión conceptual, una compulsión que ciertamente no se puede vincular a un ritual de éxtasis colectivo. Fue planeada como desafío a la voz de las colectividades y a la sugestión de los ritos, a los que nada debía. De hecho, Descartes alcanzó sus conclusiones en silenciosa soledad, inmerso en la reflexión y la meditación, frente a la estufa de un refugio, durante un período de calma en la Guerra de los Treinta Años. Su convicción intensa y compulsiva iba dirigida en contra de los rituales; no era, pues, su voz.

Pero aun así hay una respuesta posible. Durkheim podría haberla formulado si se hubiera aprovechado del apoyo intelectual de un contemporáneo suyo con quien, de hecho, no se relacionó significativamente: Max Weber[8].

La teoría de Durkheim acerca de la formación de conceptos supone que éstos surgen por una imposición social controlada y colectiva. Esta teoría quiere explicar por qué *todos* los hombres son racionales, por qué todos piensan más con conceptos compartidos, altamente exigentes y circunscritos, que en términos de asociaciones formadas de mane-

---

[7] Mi exposición de Durkheim y Weber se centra en ciertos temas de su pensamiento que son importantes para mi argumentación. No presenta todos los aspectos de sus ideas sistemáticamente, por así decirlo. Para una exposición más completa, véase, por ejemplo, S. Lukes, *Emile Durkheim: His life and Work*. Harper and Row, New York and London, 1973; A. Giddens, *Durkheim*. Fontana, London, 1978; R. Brubaker, *The limits of Racionality: An essay on the social and moral thought of Max Weber*. Allen and Unwin, London, 1984; W. Schluchter, *The rise of Western Racionalism: Max Weber' developmental history*. Tr. Guenther Roth, University of California Press, Berkeley and London, 1981.

[8] Max Weber, *The protestant ethic and the Spirit of Capitalism*. tr. Talcott Parsons, Unwin University Books, London, 1930 (trad. española Alba Libros, Madrid, 1999). El lector que desee considerar de modo más amplio la cuestión de si Weber y Durkheim se conocían y se relacionaron deberían consultar E. E. Tiryakian, *A problem in the sociology of knowledge: the mutual unawareness of Emile Durkheim and Max Weber*, 7.2 (1960).

ra privada y quizá terriblemente divergentes. Esto es lo que Durkheim entiende por racionalidad. Ella explica por qué los hombres piensan bajo compulsión, y por qué hay compulsiones *compartidas* en cualquier comunidad, aunque no por todos los hombres.

Esta teoría, sin embargo, no diferencia entre un sistema de compulsiones compartidas y otro. Explica todos, sin recomendar uno de ellos frente a los otros. Como la lluvia que cae beneficiosamente sobre justos e injustos, se aplica a todas las culturas humanas, sin favorecer a ninguna en particular.

Pero supongamos que esta teoría pudiera ser complementada por otra, una que tratara de mostrar, no por qué todos los hombres son racionales, sino *por qué algunos hombres son más racionales que otros*. Situar a unos hombres por encima de otros no tiene demasiado sentido desde la teoría original de Durkheim, según la cual todos piensan a partir de conceptos, y en ese sentido todos son racionales. Pero en otro sentido, la racionalidad no es algo distribuido de forma tan regular.

Supongamos una comunidad de hombres racionales en el sentido primario de Durkheim y ejemplifiquemos sus teorías. La comunidad se subdivide en grupos, cuyas diversas categorías son confirmadas por el ritual, y por tanto están profundamente interiorizadas. Lo mismo es verdadero para el ritmo temporal de sus vidas. Los significados que se comunican y las obligaciones que reconocen están profundamente incorporados en sus ideas, ideas que les son infundidas por la solemnidad de los ritos colectivos. La participación en los mismos no es sólo una condición para ser miembro de una comunidad y de sus segmentos, también es una vía, la única vía, para interiorizar las expectativas, derechos y deberes, que hacen que un hombre sea lo que es y lo identifican como ser humano genérico y como parte de un nicho social específico. Las ideas a partir de las cuales los hombres viven están jerárquicamente ordenadas: las importantes están vinculadas a grandes rituales dramáticos, mientras que las nociones menores no se ven favorecidas por tan importante énfasis. Así es la humanidad *a la Durkheim*.

Pero supongamos ahora que, por alguna razón, esta comunidad se convierte en parte de una más amplia, de la que for-

ma parte el culto a un Dios Superior. Ocurre también que esta divinidad es un Dios celoso. Sus sacerdotes y doctrinas buscan y proclaman la adoración única y exclusiva a Él. En el curso de la rivalidad entre los sacerdotes letrados del culto central y exclusivo, y los practicantes de rituales de éxtasis enraizados en menor medida y localmente, los que se adhieren a la fe central y excluyente también abjuran y condenan la magia. La manipulación de las cosas para ventaja personal es reprobada. Y en contrapartida, favorecen la observación de reglas morales antes que la adquisición de ventajas, sea mediante la manipulación mágica o mediante espíritus propiciatorios. Favorecen, también, una trascendencia que impone un orden moral o natural, en lugar de una que presenta lo sobrenatural como un sistema de patrocinio flexible y sobornable, en el que el apoyo y la protección son ofrecidos a cambio de adhesión, dádivas y sumisión.

Tal tipo de fe, bastante inusual, pone énfasis en la moralidad y en el cumplimiento de las normas a expensas de la magia, el patrocinio y la lealtad. Recomienda más una especie de honradez coherente que de sumisión. Su estilo ritual adquiere un nuevo énfasis: se abstiene de poner un acento excesivo en las ocasiones especiales y se esfuerza en la medida de lo posible por extender la solemnidad del ritual a *todos* los aspectos de la vida. Podría, por ejemplo, repudiar el uso de juramentos y proclamar que todas las afirmaciones sin excepción deberían ser igual de solemnes y fidedignas. Podría igualar todo ritual hasta el punto de infundir en toda actividad cotidiana la solemnidad de éste. Toda la vida se convierte en solemne y es sometida a reglas, todas las afirmaciones son tratadas con respeto y todos los hombres llegan a participar, en última instancia, del sacerdocio. Tal estilo podría llegar casi a borrar las diferencias entre sacerdocio y laicidad, hasta el punto de convertir a *todos* los creyentes en sacerdotes, sin que ninguno sea más que otro.

Esta fe centralizada es también escritural, y utiliza la escritura de forma generalizada, convirtiéndola en algo sagrado. Las declaraciones escritas, libres de contexto, invitan a todos los hombres por igual; de ahí que el escrituralismo posea cierta afinidad con el igualitarismo espiritual. Las palabras habladas deben su impacto al contexto o al énfasis, pero la

revelación escrita es neutral, no puede discriminar entre diversos lectores potenciales. El uso de la escritura por la clerecía conduce a un viraje progresivo desde la narrativa a la teoría, las prescripciones legales, más que las historias ejemplares, transmiten los significados compartidos y las obligaciones al fiel. Esta claridad fomenta la sistematización y la justificación teórica; la rivalidad entre teorías engendra lucha doctrinal y una formulación más precisa de la fe, y todo ello conduce a la idea de herejía. La práctica ortodoxa y su precondición, la conceptuación ortodoxa, son complementadas, e incluso en parte reemplazadas, por la ortodoxia. Las reglas se vuelven más importantes que la lealtad, y la fe más crucial que las obras. Las obras son enfatizadas cuando una organización religiosa centralizada alienta a los fieles a ofrecer prestaciones o servicios personales a las divinidades, los templos o los monasterios. Una comunidad de creyentes igualitaria prefiere que sus fieles cumplan las normas, no que vengan ofreciendo dádivas. Las sanciones internas pasan a ser más importantes que las externas. Las compulsiones se liberan de la dependencia de estímulos externos; en otras palabras, del énfasis ritual.

Asumamos, además, que este *ethos* simétrico, con su nivelación e incluso difusión de lo sagrado, centrado ahora en una inefable y distante divinidad, llega a ser practicado en un nuevo tipo de medio socio-político. Un orden en el que las relaciones comerciales se han convertido en hegemónicas, donde la división del trabajo está suficientemente desarrollada, y el orden político fuertemente establecido y basado más en reglas legales que en el patrocinio. En este tipo de sociedad, ni la cautela política ni la ventaja económica impulsan ya a los hombres con tanta fuerza a formar subgrupos sociales. La fidelidad al contrato llega a ser más importante que la lealtad al clan o al jefe. En sus relaciones económicas y políticas, se permite e incluso se fomenta la adopción de cierto individualismo, una ética de la observación de las reglas, de igual tratamiento para todos los casos iguales. Hombres y cosas son tratadas de un modo más ordenado. El contrato prevalece sobre el *status*. El *status* puede interiorizarse mejor por medio de un intermitente y enfático ritual; pero es más probable el respeto de los contratos que

se infunda a través de una austera seriedad y una tranquila reverencia, omniabarcante y ecuánime. Luego, el celebrado paso del *status* al contrato podría entenderse como un giro del ritual a la conciencia, de la representación externa a la voz interna.

En este orden social, lo sagrado todavía es lo que nos proporciona nuestras compulsiones, como Durkheim pensó. Pero es una compulsión radicalmente diferente, opera de forma distinta y se vincula a objetos distintos. Lo sagrado deja de refrendar este o aquel concepto crucial; más bien, infunde respeto por ciertas propiedades formales de *todos* los conceptos. Se despliega uniformemente por todo en vez de concentrarse en lugares y tiempos especialmente sagrados. Por tanto, ya no sacraliza ninguna institución determinada sino más bien un modo general de proceder y de pensar ordenado, simétrico y orientado por reglas. Es el orden, la respetabilidad, la organización en un pulcro sistema, lo dotado de un aura de autoridad, lo que llega a volverse compulsivo en la mente de las personas. Toda la vida se socializa; la sobriedad reemplaza al éxtasis como condición de la religión; la ausencia de símbolos se convierte en el signo de la fe. El orden se extiende a la visión de la naturaleza. La curiosidad sobre la naturaleza es menos probable que busque el atajo y el privilegio de la revelación, una suerte de favor cognitivo, y más propensa a usar la *investigación*, que ni espera ni persigue favores.

Posiblemente la adicción a la teoría en este tipo de sociedad haya conducido a alguno de sus teóricos a llevar hasta sus últimas consecuencias las implicaciones de sus creencias. Su excluyente divinidad es declarada todopoderosa y omnisciente. Que el malo sufrirá eterno castigo después de la muerte fue durante mucho tiempo parte del credo y su sanción. La terrible implicación de la unión de estas dos ideas, predestinación y castigo, es bien conocida: algunos hombres están predestinados, incluso antes de haber nacido, al tormento eterno. Desde el mismo principio, la divinidad ha querido y repartido la salvación y la condena.

Los miembros de esta tradición, especialmente si su ocupación cotidiana permite o alienta la reflexión, debieron ponderar su situación. Sufrían por el futuro de sus almas casi en

la misma medida que por el de sus inversiones. Se volvieron muy dados a reflexionar sobre su condición, ya que tanto su estilo de vida como su fe fomentaban la reflexión y el balance moral. La ansiedad que provoca el riesgo está siempre latente, a menudo de forma aguda y atormentadora. ¿Qué pueden hacer?

La única estrategia factible que les restaba era fijarse en los signos que pudieran apuntar a su posible Elección. Una elección que lógicamente no podían *provocar,* pues la suerte estaba echada desde hacía mucho tiempo. No podían adquirirla ni propiciarla, menos manipularla. Su *ethos* desaprueba cualquier intento de soborno a la divinidad; su sentido del orden se lo impide; el desmantelamiento de la jerarquía les priva de mediadores que les pudieran consolar y tranquilizar asegurándoles que recibirían las contraprestaciones apropiadas. Están terriblemente solos en su ansiedad.

Supongamos además que se les ha dicho que no pueden reconfortarse con ninguna actividad ritual especial, pero que el mejor signo de su elección es el ejercicio sobrio y exitoso de su vocación mundana. Todas las profesiones son igualmente sagradas. Deberán emplearse a fondo en el trabajo, no porque el éxito mundano en sí mismo signifique mucho, y todavía menos porque se podrían permitir gozar de sus frutos, sino porque es el único modo en el que en cierta medida pueden disipar su espantoso temor interno. La ironía es que el compromiso con el trabajo sin afán de lucro es la mejor receta del éxito económico. Una *calculada* devoción a la honestidad significaría volver a las andadas de la conveniencia; en otras palabras, a no tener más remedio que permanecer a merced de la dudosa expectativa de que los *otros serán* similarmente honestos. Tal expectativa rara vez está suficientemente justificada para ser persuasiva, de tal modo que nadie se precipitará en la senda de la honestidad, el que sea el primero en hacerlo con toda probabilidad saldrá perjudicado. Otros podrían no seguir su ejemplo, sino simplemente explotar su ingenuidad.

Pero los miembros de nuestra nueva secta serán pioneros del avance en la probidad, no desde el cálculo, que rara vez está justificado y es convincente, sino más bien por un efec-

to colateral de su espiritual tormento interno. Ya no estarán preocupados ante la posibilidad de que otros pudieran no comportarse en consonancia con su honestidad. No les importa. No están en ello por dinero, ni están preocupados por la reciprocidad, ni se sienten disuadidos por la consideración de que el trabajo honesto no está recompensado en un orden social orientado a la coerción, poblado por otros que no comparten su motivación. Están en ello para aliviar su temor interno.

Si fueran suficientemente numerosos y decididos, estos hombres podrían transformar el clima moral, y eventualmente inducir a otros a seguir su camino. Una vez esta actitud se convierta en dominante, pasa a ser racional emularla. Se ha conseguido invertir la tendencia. La inicialmente no calculada y por tanto fiable integridad puede alentar a los otros a seguir el ejemplo. El punto muerto difícil de romper, que normalmente inhibe el establecimiento de una sociedad respetuosa con las normas, cooperativa y productivamente eficaz –no vale la pena ser bueno el primero, cuando los demás son todavía oportunistas– por fin es superado. En un clima moral de mutua confianza, las empresas prosperan.

El más famoso aspecto de esta teoría es que ofrece una explicación de la emergencia de una exitosa y dominante sociedad comercial, al fin industrial. Justo como la versión de Durkheim del contrato social escapa a la circularidad de requerir hombres *ya* capaces de estar comprometidos con la obligación, así también la teoría de Weber de la emergencia de la racionalidad económica escapa a la circularidad de asumir la existencia previa de hombres ya comprometidos con el *ethos* de la producción. La aparición de este tipo de sociedad sólo presupone que un grupo significativo de gente trabaje duro con sobriedad, sin esperar recompensa, guiados sólo por una sanción interna. Sus miembros no convertirían sus beneficios en placer o poder en este mundo, o salvación en el próximo; perseveran en trabajar desinteresadamente y prefieren reinvertir las ganancias antes que convertirlas en *status*, poder o disfrute. Tal actitud podría también permitir y alentar a los que detentan el poder en la sociedad a no tomar medidas preventivas frente a estos *nou-*

veaux riches[9] puritanos, a fin de cuentas pueden confiar en que no usarán su bien obtenida riqueza en adquirir poder, desplazando así a los viejos gobernantes. Los viejos gobernantes podrían en tales circunstancias decidir emparentarse con la nueva clase antes que suprimirla, prefiriendo adquirir su riqueza antes por dote que por confiscación.

Desde el punto de vista de los primeros comprometidos en ella, no había nada racional en la actividad capitalista. En el pasado, los frutos del trabajo industrial estaban destinados a que se los apropiaran aquellos dotados con poder político. Si ello, sin embargo, no afectó a los empresarios puritanos, fue porque no se habían convertido a la nueva ética económica con la esperanza de riqueza, sino con la subrepticia esperanza de encontrar la evidencia de su propia salvación.

En realidad, era bastante irracional comportarse de este modo. No había pues nada racional en la racionalidad. A partir de la evidencia pasada nada bueno tendría por qué haber resultado de esto, si nos atenemos a un punto de vista mundano. Pero el hecho es que dio su fruto, aun cuando no fuera previsible. En suma, la razón había nacido de la irracionalidad. Algunos hombres habían sido embaucados por la racionalidad; al ser suficientemente numerosos y darse las circunstancias propicias, al final, para su propia sorpresa, prosperaron mucho. Como puso de manifiesto Wesley, la religiosidad condujo a la prosperidad que, en última instancia, estaba destinada a subvertirla. Si obtener riqueza hubiera sido su propósito y preocupación inicial, nunca hubieran tomado el camino que por último les condujo a la gran riqueza. Consiguieron la riqueza porque *no* se lo habían propuesto. Fue necesario renunciar al ansia de ganancia para que la ganancia alcanzara una escala históricamente sin precedentes, realmente extraordinaria. Debes renunciar al mundo si quieres ganarlo.

Las implicaciones de la famosa teoría de Weber para la historia económica no nos conciernen directamente. Lo

[9] *N. del T.*: Nuevos ricos.

que nos preocupa es lo que este estilo de religiosidad supone para la racionalidad en sí misma. Lo que se consiguió es que la solemnidad, que venía unida en el mundo durkheimiano al éxtasis, a la ocasión especial, a la estratificación de las obligaciones y de las identidades, a la sacralización de *ciertas prácticas* e ideas, ahora en cambio fuera unida, de una manera generalizada y dominante, a la sobriedad, y a todos los aspectos de la vida cotidiana, de una forma simétrica y no selectiva. La abstención de todo ritual en sí mismo se convierte en el más potente ritual; la ausencia total de imágenes se convierte en el fetiche más poderoso. Las reglas de evidencia simétrica, de criterios metódicos para afirmar ideas y datos –opuestos por completo a la autoridad derivada de la excitación intensificada y de lo sagrado encarnado y localizado– adquieren por sí mismas un tipo especial de autoridad sagrada. La ocasión especial es reemplazada por la perspectiva de que todas las ocasiones son igualmente sagradas; el Mediador especial con la Divinidad, por la perspectiva de que todos los hombres por igual son sacerdotes; y el *status* especial de lo sagrado, por la perspectiva de que todas las cosas participan de lo sagrado y no se pueden hacer excepciones ni en la conducta ni en la cognición. Nada *en el mundo* es más sagrado que cualquier otra cosa, lo que permite la libre elección de medios y, de este modo, la desacralización de los procedimientos económicos, de investigación y otros. La rigidez de la tradición y sus prácticas se relajan. De esta manera se abre la posibilidad de innovación en la cognición y la producción. Lo sagrado se adhiere a un orden formal, no a *objetos* seleccionados dentro del mundo. Todo ello facilita la confianza y la planificación racional.

Descartes no era, técnicamente hablando, un protestante. Fue y siguió siendo un hijo leal de la Iglesia Católica. Admiraba su elegante centralización, y consideraba, de un modo característico y consistente, que éste era uno de sus grandes méritos. Pero cada una de las reglas de comportamiento intelectual que tan meticulosamente recomendó, y que tan seriamente intentó llevar a cabo, exhiben aquellas virtudes de orden, sobriedad, separación de cuestiones (que no es sino un aspecto de la división del trabajo) y conscien-

cia, que los sociólogos han identificado como las virtudes protestantes.

No sabemos si la teoría weberiana es correcta, mucho menos si lo es la de Durkheim. Seguramente jamás lo sabremos en ninguno de los dos casos. Pero supongamos por un momento que son verdaderas.

Si así fuera, la réplica imaginaria de Descartes a Durkheim deja de ser incontestable. Evidentemente los jesuitas de La Flèche nunca cantaron *cogito sum, cogito sum* a un joven René Descartes intoxicado por el éxtasis, enviándolo posteriormente al mundo, esclavo para siempre de esta idea. Por eso una interpretación excesivamente literal y simplificada de la teoría de Durkheim sobre las raíces de la compulsión *lógica* sería muy difícil de defender. Las ideas compulsivas del hombre moderno cartesiano no están vinculadas en ningún modo a un ritual *específico*. Sus compulsiones no están vinculadas al contenido, ni a las ideas específicas, sino a ciertas propiedades *formales* de las ideas, socialmente inducidas de un modo más complejo. Él se siente compelido a someter las ideas a un tratamiento simétrico: *ésta* es su compulsión real. De este modo, se puede elaborar una variante más sofisticada y mejor que la original, aunque todavía inspirada en Durkheim y Weber. Podríamos plantearla del siguiente modo:

La aceptación del *cogito* supone la sumisión a compulsiones que requieren orden, pensamientos simétricos, compulsivos para cualquiera y en cualquier tiempo y lugar, sin contar con el beneficio de la excitación inducida colectivamente. Si la duda es un caso de pensamiento, y el pensamiento es el yo, entonces la existencia de la duda implica el yo. La duda misma en este caso refuta la duda. Esta compulsión opera sin incienso, música, escenificación o disfraces. Consiste en la aceptación de esa compulsión lógica que una especie de tardío cripto-ritual complejo y sofisticado infunde en aquellos que están bajo su dominio. Lo que una ordenada religión severamente centralizada y puritana ha conseguido es conferir una especie de aura de sacralidad sobre las propiedades *formales* de todo un sistema de pensamiento. Descartes expuso la idea de que *nada más* que esta compulsión formal y simétrica posee autoridad. Esto es lo que Pascal nunca podría perdonarle.

Un nuevo y sofisticado mecanismo de compulsión infundida nos ha inyectado una especie nueva de compulsión: aceptar sólo conclusiones impuestas en un estado de sobriedad mientras contemplamos nociones claras, distintas e incuestionables. Descartes codificó este nuevo tipo de compulsión; pero ello no significa que ésta no posea raíces sociales. Más bien las posee de un tipo distinto e inusual. Es la intuición de Weber la que nos dice lo que ellas pudieron ser. Sus raíces eran una variante compleja y sutil de aquella propuesta por Durkheim; pero aún así no carecían de origen social.

Es esta especial mutación de lo sagrado la que impulsa a Descartes a buscar razones simétricas y generalmente válidas para la convicción, que reemplacen a la vieja confianza en los asimétricos y locales accidentes de la historia, y en los rituales arbitrarios y específicos de tal o cual cultura. Es esta necesidad la que le hace buscar un nuevo fundamento, al que dotó de una autoridad universal, simétrica e ineludible.

Luego la imaginaria respuesta que hemos atribuido a Descartes no refuta todos los argumentos sociológicos. Sólo obliga a adoptar una elaboración weberiana de Durkheim. Estos autores tienen una respuesta. Durkheim por sí mismo hubiera sido incapaz de ofrecerla. Se requería el refinamiento weberiano antes de poder ofrecer una réplica plausible. Es el sereno ritual *difundido* de sobriedad y orden de vida el que infunde reglas simétricas, más que los signos asimétricos y dramáticos de una comunal religión salvaje.

Todo esto nos ayuda a relacionar a Descartes y su racionalismo con las dos grandes tradiciones sociológicas. La estrategia de Descartes para eludir la cultura, para andar fuera de ella y construir su propio mundo culturalmente independiente, contenía dos elementos distintos e independientes, compulsión *y* selectividad. Descartes fue exigente con el *tipo* de compulsiones a las que debía confiar sus convicciones. La compulsión interna fue su salvación, pero aún así sólo respetó aquella clase de compulsión engendrada por el pensamiento ordenado. Las compulsiones que se merecen que se les preste atención son sólo aquellas que están producidas por un pensamiento que es capaz de separar todos los elementos separables, y que sigue siendo compulsivo con

independencia de los estados de ánimo. La compulsión no está vinculada a ninguna excitación especial, por el contrario desconfía de ella y la repudia. Tiene que mantener su poder incluso, o más bien *especialmente*, cuando la excitación, el éxtasis, la teatralidad, están completamente ausentes. La sobriedad es la excitación del puritano.

Los dos grandes sociólogos estaban interesados con los dos elementos distintos del pensamiento de Descartes. Durkheim es el sociólogo del pensamiento conceptual, de la compulsividad, *en general*. Weber se ocupa de la parte *selectiva*, de ese tipo bastante especial de compulsión que se vincula solamente a lo que Descartes podría reconocer como el único fundamento sólido para su nuevo orden del mundo y el pensamiento. Durkheim abordó el problema de por qué todos los hombres eran racionales, y Weber el de por qué unos eran más racionales que otros. Weber se esforzó en explicar la emergencia de este nuevo y más inusual estilo distintivo de compulsividad religiosa. Intentó mostrar cómo era inducida, transmitida e infundida, no a través de un abierto éxtasis, discontinuo y especial, sino de algo igualmente potente, aunque tranquilo y ordenado, la tensión interna. Ésta era la especialidad de Weber. Estaba deseoso de explorar cómo un tipo único y especial de racionalidad pudo emerger de la vieja racionalidad genérica. La racionalidad de Durkheim equivale, en efecto, a la existencia de todo pensamiento conceptual y comunal. Weber no trata sino con una versión muy especial de éste. Durkheim localizó la razón bajo la más salvaje irracionalidad; Weber identificó la sinrazón bajo la moderna Razón.

Los dos sociólogos hacen de la religión el principal agente para dotar a los hombres de razón. Para Durkheim, la religión es básicamente ritual, y el ritual sirve para conferir a los hombres esos compulsivos conceptos compartidos sin los cuales no podrían ser ni humanos ni sociales. Max Weber, operando con una noción de racionalidad mucho más estrecha, atribuye a una tradición religiosa particular la capacidad de escapar de la racionalidad general durkheimiana, y de transformarla en algo nuevo. Ello no libra a los hombres de la compulsión, pero transforma, eleva y difumina su naturaleza. Hace que la compulsión misma se adhiera a un orden

formal, la consecuencia resultante es un aumento tremendo del poder cognitivo y productivo de la humanidad.

A la luz de todo esto ¿qué podemos decir de la aspiración cartesiana a escapar por completo de la cultura, de la costumbre y el ejemplo, y alcanzar una razón pura, socialmente inmaculada? Fue una ilusión, o cuanto menos, una ilusión en parte. Descartes no escapó de la cultura. Él, inconscientemente, ayudó a codificar una cultura única y claramente distintiva, una cultura dominada por una razón completamente diferente. Ésta se convirtió en la base de una nueva civilización. Sus compulsiones tienen todavía una base social, pero de una naturaleza completamente nueva.

Una mente racional en un mundo racional

¿Adónde nos conduce todo esto? Supongamos que tanto Durkheim como Weber estuvieran en lo correcto, que la compulsión hacia conceptos compartidos fuese inducida socialmente. El tipo característico de compulsión moderna, una visión simétrica de un mundo unificado, saneado y desinfectado de emociones, estaría engendrada por una especial experiencia histórica. Ocurre que nosotros somos sus beneficiarios o sus víctimas, más bien ambas cosas. Esta visión no nos compromete con ningún particular y específico conjunto de conceptos; nos compromete con un tratamiento sobrio y simétrico, unitario, por decirlo de alguna manera, de cualquier noción que manejemos. ¿Se sigue de ello que la autoridad y la especificidad de la razón son una ilusión? ¿Acaso no es más que un muñeco de ventrílocuo manejado por un orden social dado? ¿No tenemos más remedio que ser relativistas? ¿Debemos excluir la posibilidad de conseguir una verdad trascendente e independiente, tal y como la razón había prometido ofrecernos?

Creo que no. Ciertamente, en su forma extrema y literal, la esperanza cartesiana de conseguir de forma autosuficiente e individual una verdad completamente independiente, es absurda. Ni podemos salirnos de nuestra propia piel, ni de nuestro propio medio social. No podemos pensar sin una infraestructura biológica o social que, sucesiva-

mente, nos imponga sus límites sobre qué o cómo debamos pensar. No podemos liberarnos de las constricciones que nos impone nuestra naturaleza. El exilio cósmico es, sin duda, una ilusión.

Sin embargo, la *coupure* o discontinuidad que Descartes y los racionalistas codificaron es completamente real. Algo nuevo ocurrió con la llegada y el dominio de la sobria razón. El exilio cósmico es una ilusión, pero el exilio de la cultura, o más bien, del conjunto todo de culturas pre-científicas, no lo es. El exilio cósmico era un apropiado mito filosófico, que acompañó, ratificó y explicó la transición a la nueva racionalidad. El mundo en el que la Razón ha llegado a asumir el lugar que hoy le corresponde es profundamente distinto del mundo que le precedió. La razón no está libre de raíces terrenas, como había esperado Descartes, pero posee unas muy peculiares.

¿Cuáles son, en términos simples y generales, las características de la Razón y del mundo dominado por ella? La razón es universalista en dos sentidos. Es una facultad genética latente y encarnada en todos los hombres, incluso cuando sus operaciones están en muchas ocasiones inhibidas. El estilo cognitivo está más o menos correctamente codificado por los racionalistas, es necesario que todos los conceptos estén sometidos a las mismas reglas en relación con la evidencia, y estén sujetos a esa evidencia, que a su vez no está controlada por la cultura sino que en gran medida está libre de ella además de no estar en ningún modo restringida genéticamente, aunque muchas culturas no consigan promoverla. La asunción de que hay tal facultad es equivalente a la negación de conocedores privilegiados. La localización o encarnación privilegiada del conocimiento, la revelación desde un mundo más allá, está excluida de igual modo. La asunción de que tal facultad existe supone la tesis de que todas las afirmaciones cognitivas son iguales, y están sujetas a criterios que pueden en principio ser aplicados por cualquiera. En este sentido, la razón está latente en todos nosotros.

Esta simetría potencial o igualdad de todos los investigadores también es aplicable a los *objetos* de cualquier investigación. Se asume que el mundo es un único sistema, gobernado por las mismas leyes (incluso si no sabemos cuáles son).

El mundo como un todo, o la manera en que éste puede ser conocido, podría ser sagrado, pero no hay nada asimétrico, localizado y privilegiadamente sagrado *dentro* de él. La negación de privilegios cognitivos y ontológicos está implícita en la noción de razón. Hay una profunda cualidad niveladora en la razón que no permite que ninguna persona ni objeto del mundo sea especial.

La razón también posee una tendencia monopolística inherente, y no puede al final tolerar rivales. Hume la define bien:

> Nuestra razón debe ser considerada como una especie de causa, cuyo efecto natural es la verdad [...][10].

Pascal se quejaba de lo que Descartes había hecho:

> Je ne puis pardonner à Descartes; il aurait bien voulu [...] pouvoir se passer de Dieu [...][11].

Socialmente hablando, evidentemente existen numerosos compromisos que permiten la coexistencia pacífica de la razón con algunas pretensiones, sean residuales o recién inventadas, de una excepción cognitiva, de un *status* especial. Aún así, la queja de Pascal, y el rechazo del "exceso" de admitir sólo[12] la razón, es inútil. La razón, como la deidad a la que reemplaza (de la que es, presumiblemente, deudora históricamente) es una amante celosa y exclusiva. Es esta singularidad exclusiva la que condujo al genuino conocimiento; mientras que la pluralidad de criterios fue la que condujo al estancamiento. En la vida cognitiva seria de la humanidad, había adquirido ahora un dominio poderoso, aun cuando no tuviera éxito en eliminar las viejas creencias por completo.

---

[10] David Hume, *Un tratado de la naturaleza humana*, Libro I, parte IV, sección I, p. 311. Editora Nacional, Madrid, 1981.

[11] Blaise Pascal, *Pensées* (originalmente publicado en 1670), vol. II (trad. española, *Pensamientos*. Madrid, Alianza. 1981). "No puedo perdonar a Descartes, bien habría querido... poder pasar sin Dios".

[12] Ibíd., vol. IV.

Todas estas afirmaciones, bastante contundentes, están hechas por así decirlo en un espíritu distanciado, descriptivo, aséptico y falto de prejuicios, así es como aparece entre nosotros y como se presenta a sí misma. Estas descripciones de sus afirmaciones las realizamos sin respaldarlas, y sin negar los graves problemas que surgen ante la imposibilidad de ofrecer una demostración no circular de ellas.

En su análisis del amor, Stendhal observó que era necesario ser seco, *sec*:

> Je fais tous les efforts possibles pour être *sec*[13].

La razón es al menos un asunto tan emotivo como el amor. Al discutir sus afirmaciones, tendríamos que intentar evitar la lírica todo lo posible. Debiéramos esforzarnos por describirla, tanto como sea posible, de una manera totalmente seca.

[13] *N. del T: Hago todos los esfuerzos posibles para ser seco.* Stendhal, *De l'amour*, Le Divan, Paris, 1927, cap. IX (trad. española, Editorial Edaf, Madrid, 1987).

Capítulo 3
Los enfrentamientos de la razón

Nuestro trabajo hasta ahora ha tenido la forma de una narración. Con Descartes la razón aparece como un método, el único método, de conseguir la verdad. Al mismo tiempo, la razón es el medio de escapar de aquellos terribles enemigos de la verdad, *la costumbre y el ejemplo*. Ofrece liberación de la simple falta de rigor y en consecuencia de la tendencia al error, un error perpetuado por adición y acumulación de ideas, por una nada exigente participación *en*, y una corrupción *por*, el mundo; en suma, complacencia en la cultura, un conjunto de ideas que es contingente y vinculado a comunidades y períodos específicos. La razón es *purificación*. Por contraste, la cultura es corrupción terrenal. La racionalidad por sí misma no puede fallar, si falla, seguramente es porque se han colado algunas impurezas.

La tradición filosófica que se hace cargo del programa cartesiano se percata de que las supuestamente liberadoras compulsiones racionales no pueden validarse a sí mismas. No podrían encontrar sus propios criterios, de tal modo que no conseguirían ofrecer lo que Descartes exigía, a saber, un mundo racional, cognoscible y, sobre todo, cognitivamente auto-justificado. La verdad tenía que ser tanto la piedra de toque del error cuanto de sí misma, como el cartesiano Spinoza planteó, pero tal revelación capaz de justificarse a sí misma, esto es la razón, no se podía tener. La compulsión racional ya no se veía como capaz de generarse y justificarse a sí misma, por lo que tuvo que ser remitida a los mecanismos de la mente humana (Hume y Kant). La mente estaba programada para funcionar de este modo, la pregunta es si un programa interno constituye una prueba. Después, con la llegada del correcto reconocimiento de que los seres humanos varían bastante de una cultura a otra, esa compulsión también se atribuyó a la historia y a la sociedad. Estas dos instancias hablarían a los seres humanos a través de las compulsiones e intuiciones de épocas o culturas enteras.

Así las ruedas han dado una vuelta completa: el diablo del que Descartes deseó escapar apareció al final de la historia, como el salvador o, al menos, como el vencedor. Más

que proveer un escape de la historia y la sociedad, las compulsiones lógicas tenían raíces sociales e históricas.

Hasta aquí nuestra historia. Se trata de una explicación simplificada, aunque espero que no inadecuada, de un flujo reciente del pensamiento. Eventualmente sería necesario añadirle algunas complicaciones adicionales, tramas secundarias, variaciones... Pero de momento la narración debe ser suspendida.

Dejando de lado por ahora el contexto histórico, estaría bien intentar describir la razón como ordinariamente se la concibe.

La razón es primariamente una facultad genérica, aseguradora de la verdad. Como tal, se opone de forma distinta a:

1. La tradición.
2. La autoridad.
3. La experiencia.
4. La emoción.
5. El proceder por ensayo y error de modo asistemático.

La asunción más incuestionada en la explicación que hasta aquí se ha dado es la misma existencia de una *facultad genérica*, o alternativamente, de un criterio general de verdad. En modo alguno resulta evidente que tenga que existir una *única* facultad o criterio.

Imaginemos una situación alternativa, supongamos que las diversas actividades, incluidas las lingüísticas, de las que los hombres se ocupan, son realmente bastante distintas, y que éstas simplemente no poseen un propósito común o criterio. Por supuesto, *dentro* de cada actividad debe haber un modo correcto e incorrecto de manejarse con las cosas, debería haber en estos ámbitos un criterio de éxito o error. Sin embargo, los criterios de diversos campos no serían susceptibles de ser compendiados o subsumidos bajo un único principio, prueba o piedra de toque. Ningún método único nos puede llevar al éxito en todas las esferas. Tal mundo es concebible. Al menos un filósofo muy influyente no sólo lo ha concebido, sino que también ha proclamado que esto es lo que corresponde al estilo de pensamiento que realmente

practicamos[1]. David Hume también consideró tal posibilidad, pero la desechó.

La asunción contraria de una facultad o criterio genérico es prominente en muchas formas de racionalismo. Es la misma clase de razón la que se aplica en todos los casos y la que se encuentra presente de la misma manera en todas las mentes. La razón es imparcial y universal y no está ligada a circunstancias locales. Una racionalidad idiosincrásica o caprichosa, desde semejante punto de vista, es una contradicción en los términos.

La existencia de semejante razón genérica a menudo es simplemente asumida, el debate gira principalmente en torno a las pretensiones en competencia de esta facultad y de sus rivales. Sin embargo, su simple existencia no es autoevidente, nuestro bosquejo histórico ha tratado de dilucidar la posible manera en que emergió. En este sentido, el racionalismo parece como si fuera el descendiente del monoteísmo: una deidad única y exclusiva nos conduce a la noción de una única y homogénea fuente de verdad. Fue el celoso Jehová quien enseñó a la humanidad el principio de *tercio excluso*. Una vez profundamente interiorizada, la idea fue separada de sus raíces teológicas.

Por el momento, sin embargo, permitámonos asumir la existencia de una facultad genérica y consideremos sus variados y distintos oponentes.

1. Razón versus *tradición*

Hay dos modos en que los objetos de todo tipo, desde edificios a convicciones, son creados por la acción humana. Pueden ser claramente planeados y diseñados, a menudo con un único propósito a la vista, o por lo menos con algún propósito claramente especificado, y después llevarse a cabo. La otra alternativa es que crezcan lentamente y emerjan sirviendo

[1] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*. Blackwell, Oxford, 1968 (trad. española, Crítica, Barcelona, 1995).

a múltiples fines, no siempre formulados o percibidos con claridad.

Este contraste es especialmente llamativo, por ejemplo, en los sistemas legales y políticos y en la arquitectura urbana. Las leyes consuetudinarias se oponen a los estatutos legales diseñados sistemáticamente, el derecho romano al derecho común, las ciudades que han crecido lentamente a lo largo de los años contrastan con los principios de un unificado plan urbano. La posición de Descartes en este asunto es clara. Apuesta explícitamente por un solo diseñador, y es hostil a los románticos, con su fuerte predilección por lo idiosincrásico y lo "orgánico". Aunque en sus tiempos todavía no fueran conocidos con ese nombre.

2. *Razón contra autoridad*

Éste es el asunto más familiar al público en general y el que más comúnmente se asocia al racionalismo. Descartes fue también, en muy buena medida, un racionalista en el primer sentido, el del anti-tradicionalismo: aprobaba la deidad más por su proceder centralizado que por su autoridad. Pero fue a la luz de su comprometida oposición a la *autoridad* como lo contemplaron hombres tales como Pascal.

Quizá al final, manteniendo vindicaciones asimétricas, la tradición y la autoridad se unen en la franca oposición a la razón. El racionalismo moderno las ha conducido en ocasiones a hacer causa común, convirtiéndolas en aliados. Como observó De Maistre, las supersticiones populares constituyen los baluartes exteriores de la fe. Lo cual implica que la ciudadela ordenadamente centralizada de la revelación está en peligro si le fallan aquellas defensas exteriores. (Esto parece verdadero para el Cristianismo, pero no para el Islam, donde la ciudadela central parece resultar fortalecida por la negación y repudio de los añadidos populares.) No obstante, la autoridad claramente centralizada está siempre en conflicto latente con la desordenada credulidad popular.

La tradición se opone a la racionalidad en nombre de la costumbre; la autoridad lo hace en nombre de una especial

y posiblemente única fuente de revelación. Históricamente, autoridad y tradición se opusieron frecuentemente entre sí. La autoridad basada en una teología centralizada a menudo se enzarzó en conflictos con las variadas y plurales iniciativas surgidas de la tradición y la costumbre local. Al combatirlas, preparó el terreno para el racionalismo moderno.

Sin embargo, la batalla realmente grande con la que el gran público está familiarizado es aquella que opone la razón a la autoridad, con la tradición actuando de aliado subsidiario, y en ocasiones importante, de esta última. La imagen contrapone el hombre que al final sólo respeta su propia razón, que sólo presta atención a la evidencia y a la convicción racional que le sea posible obtener, con el hombre que se somete a la tradición y la autoridad. Pero también hay tradicionalistas escépticos, hombres que abrazan la tradición porque pierden la esperanza en la razón y prefieren una infundada y contingente estabilidad al flujo y la incertidumbre.

Desde los términos de referencia racionalistas el respeto a la autoridad es descaradamente circular: *si* tienes buenas razones para creer que la autoridad es genuina, puedes respetar legítimamente esta autoridad, de modo que la fuente real de la autoridad son las razones que la justifican, y no la autoridad como tal. Sólo las razones, y no la autoridad, pueden ser, por decirlo de alguna manera, terminales. Pero si no tienes buenas razones ¿acaso es tu respeto otra cosa que un capricho?

Para los que confían en la autoridad, la postura rival les parece presuntuosa, impía y arrogante. ¿Cómo se atreve ese raquítico hombre a enfrentar su imperfecta y limitada razón a la más alta autoridad? Así es como J. H. Newman habla de los liberales dentro de la religión:

> Podría haber, y sin duda hay, en los corazones de algunos o de muchos de ellos, una tremenda antipatía o ira frente a la verdad revelada, en la que les resulta penoso pensar[2].

[2] J. H. Newman, *Apologia pro Vita Sua*. Longmans, London, 1865 (trad. española, Enciclopedia Catalana, Barcelona, 1992).

La circularidad de la posición autoritaria, tan repelente a nosotros los liberales, puede también ser invocada en su nombre y en su favor. Posee cierta lógica. Podría argumentarse precisamente de este modo. Si una defensa de la fe fuera posible y exitosa, dejaría de ser fe. Si las razones fueran convincentes, serían suficientes. Luego pertenece a la naturaleza de la fe el que simplemente deba ser tomada por auto-justificada, es decir, aceptada en un estricto espíritu autoritario. "El juez es el Salvador"[3]. Si es así, no hay juicio posible acerca de la validez de las pretensiones de ser el Salvador. Los dos papeles se han fusionado. Parafraseando lo que Spinoza dijo acerca de la verdad, el salvador es la piedra de toque de la salvación y de las pretensiones espurias a la vez. Por contraste, la esencia del racionalismo es la *separación* de la legitimidad procedimental y de la sustancial.

La posición fundamentalista es lógicamente impecable. Si hay que conceder en absoluto la fe y la autoridad, hay que añadir, para ser consistentes, que ellas no pueden necesitar ni permitir ningún tipo de defensa racional. Invocar la razón es entregar la soberanía, incluso cuando ésta les fuera favorable. En la práctica, aquellos a quienes se les presente este argumento bien pueden preocuparse por el hecho de que no respalda sólo una fe sino todas y cualquiera, todas y cualesquiera autoafirmaciones de la autoridad, sin discriminación. Ofrece una coraza protectora a infinidad de fes. Si viviéramos en un mundo en que una única fe se enfrentara a una única razón el argumento podría ser verosímil. (Psicológicamente hablando, algunos de los primeros anti-racionalistas habitaron un tal mundo.) Pero nosotros habitamos un mundo en el que un incontable número de fes, efectivas y posibles, se enfrentan a la razón, que puede o no ser unívoca.

Además, aunque formalmente hablando el argumento fundamentalista sea convincente, las religiones históricas reales tampoco le han prestado demasiada atención. Indepen-

[3] K. Barth, *A Shorter Comentary on Romans*. SCM Press, London, 1959 (trad. española, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998).

dientemente de lo mucho que hayan apelado a la fe y a la autoridad, también han invocado la razón como un apoyo adicional. Pero una vez que dieron cabida a la razón, se encontraron en dificultades para circunscribir su uso.

El público en general está también familiarizado con el conflicto entre la razón y, por la otra parte, no tanto una autoridad privilegiada cuanto fuerzas especiales, magia y cosas por un estilo, que eluden la explicación o la investigación convencionales, o ambas, y que en ese sentido desafían a la razón. Los seguidores o incluso los investigadores abiertos a estos fenómenos, desde la astrología a la quiromancia o la fe en los curanderos, suelen por lo general ser vistos como en conflicto con el racionalismo[4].

En este caso la situación es bastante peculiar, y frecuentemente incomprendida por los propios participantes. Es perfectamente posible, e incluso altamente probable, que el mundo contenga fuerzas o mecanismos que no están cubiertos por las teorías científicas existentes, o que sean realmente incompatibles con ellas. También es posible que algunas de estas fuerzas se hayan manifestado en fenómenos clasificados como mágicos o sobrenaturales en el pasado. En este punto del argumento surgen dos posibilidades. Una es que estos fenómenos o fuerzas estén sujetas a las convenciones normales de la investigación racional, a saber, todos los investigadores son iguales, la evidencia es desmenuzada en sus partes constituyentes, se debe excluir la circularidad en los razonamientos, las teorías son comprobadas mediante procedimientos y por referencia a datos que no están bajo su propio control, no se permite que ningún fenómeno reciba un *status* especial, dictando los métodos de investigación para sus afirmaciones. Si el fenómeno y sus explicaciones superan tales criterios, perfecto; pasará a formar parte del *corpus* de nuestro conocimiento racional.

La alternativa, sin embargo, es que los adeptos o seguidores de fuerzas místicas especiales usen la sorprendente

[4] W. E. H. Lecky. *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*. Longman, Green, London, 1910.

naturaleza de sus manifestaciones no únicamente para desafiar las teorías existentes –un proceder perfectamente legítimo y racional– sino *también* para vindicar la exención, para el fenómeno o para sus privilegiados adeptos, de los métodos ordinarios de comprobación o escrutinio. Ésta es la forma en la cual los fenómenos místicos o mágicos hacen realmente su aparición en la esfera social: no sólo son sorprendentes desafíos a los patrones "normales" de eventos; también vienen acompañados de una vindicación de un *status* cognitivo especial. No están sujetos a las reglas ordinarias y simétricas de investigación. El fenómeno, o su mediador individual, o la ocasión, o la fuerza misma, se proclama como única y poseedora de una especie de *status* sagrado o cualidad especial que sería mancillada por una investigación escéptica y desprejuiciada. Un observador escéptico, defienden, no haría sino mancillarla. Nos encontramos, pues, con la presencia de un tipo de pretensión cognitiva que por la manera especial en que se presenta a sí misma, se auto-excluye de la esfera de la razón. (La demanda de un *status* especial, que pone barreras a la posibilidad de un observador imparcial, podría inclusive presentarse en una terminología racionalista y, en ese sentido, aparentemente científica, como ocurre en el caso del psicoanalisis.) Esto no significa, evidentemente, que los fenómenos invocados no pudieran en ocasiones ser tales que, si simplemente fueran investigados adecuadamente, se encontrarían susceptibles de tratamiento racional y, por tanto, sobrevivirían a éste.

En la práctica, los seguidores de cultos irracionales no optan claramente por ninguna de las dos alternativas. Por contra, su posición es sistemáticamente ambigua, y esta especie de oscuridad, evasión y oscilación forma parte de su carta de presentación. Emplean una metodología de conveniencia. Si los descubrimientos les son favorables, la investigación ordinaria es bienvenida; en caso contrario, se invoca la naturaleza especial de la fuerza, su timidez para con los escépticos. Un barco con las velas bien orientadas tanto puede beneficiarse de los vientos favorables cuanto escapar de la fuerza de las tormentas. Las velas de la irracionalidad están a menudo excelentemente desplegadas.

Los datos, problemas y teorías que sirven de fuentes de inspiración de muchos de estos grupos se seleccionan a partir de un extraño principio: son elegidos por su aparente violación, no tanto de las específicas teorías científicas vigentes, cuanto del más amplio espíritu racional en sí mismo, de la expectativa misma de orden e inteligibilidad. La naturaleza excepcional de los datos particulares se invoca entonces para justificar la evasión de la comprobación habitual. Bajo condiciones modernas, muchos de estos cultos florecen, y a menudo combinan su búsqueda de lo exótico con el uso de súper-sofisticadas teorías anti-racionalistas extraídas de la alta cultura de la sociedad[5].

Las relaciones triangulares entre racionalismo, fe centralizada autoritaria y magia y supersticiones independientes, son complejas e inestables. En una situación política triangular, las alianzas tienden a ser inestables y volátiles, cualesquiera dos participantes en el juego podrían ver las ventajas de unirse frente al tercero. En el siglo XVII, en contra de la teoría weberiana con la que en lo esencial estamos de acuerdo, las más amplias formas de superstición estaban a menudo alineadas con el nuevo racionalismo[6].

3. *Razón frente a experiencia*

El gran público es consciente primariamente del conflicto entre razón y autoridad. Lo que parece más importante es la elección entre apelar en última instancia a cada mente autónoma o la apelación final a una fuente excepcional y sagrada. Este conflicto se agudiza a lo largo del siglo XVII, hace furor en el XVIII, e impregna la política en el XIX. En términos generales, los seguidores del orden establecido res-

[5] T. Luhrman, *Persuasions of the Witch's Craft in present day in England*. Blakwell, Oxford, 1989.

[6] R. Popkin, "The third force in seventeenth-century thought: scepticism, sciencie and millenianianisme", en *The Prism of Science*, ed. E. Ullman-Margalit, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 95, D. Reidel, Boston, 1986.

paldaban la autoridad en cuestión de creencias, mientras que los reformadores sociales eran liberales en teoría del conocimiento. El conflicto enmudeció, o al menos se atenuó, en nuestro siglo, cuando muchas religiones (con la notable excepción del Islam) han reducido notablemente la naturaleza de sus pretensiones, cuando el autoritarismo político a menudo ha invocado lo mundano antes que la autoridad revelada, y cuando los radicales sociales han rechazado ocasionalmente la racionalidad de la creencia. A pesar de todo, éste es todavía el modo en el que el gran público percibe el problema de la razón.

Pero dentro de la filosofía, el asunto más debatido es el conflicto entre razón y *experiencia*. Ambas partes apelan a "la razón" en el sentido ya planteado, como una corte de apelación o procedimiento de decisión público y simétricamente accesible. Comparten la asunción de que el juicio final reside en la mente ordinaria, más que en alguna especial fuente de verdad. Pero la cuestión es: ¿qué método emplea o debe emplear esta mente? ¿Debe, sobre todo, *pensar* claramente, usando vínculos conceptuales lúcidos e incuestionables, a modo de pasarela cognitiva, como Descartes pensó, o debe retrotraerse a la "experiencia", como pretendía la doctrina de los empiristas británicos?

Descartes y Hume mantenían posiciones característicamente opuestas sobre esta cuestión. El primero recomendó el razonamiento lógicamente necesario sobre todo; mientras el segundo es presentado como el archiempirista que somete todos los problemas únicamente a la prueba de la experiencia. La experiencia es, para los empiristas, precisamente aquello que reemplaza a la autoridad, constituyéndose como una nueva y perfectamente legítima autoridad. ¡La autoridad ha muerto, larga vida a la autoridad! La noción de una única soberanía cognitiva se mantiene. Sólo cambia su identidad.

El conflicto entre la razón y la experiencia se desarrolla tanto en psicología como en teoría del conocimiento, planteándose de modos que están lejos de ser idénticos, aunque en muchas ocasiones se tienda a confundirlos o a unirlos. En psicología el planteamiento tiene que ver con cómo la mente opera realmente. Pudiendo ofrecerse como respuesta

bien un modelo empirista bien un modelo racionalista. En el primer caso se ven las operaciones mentales como una acumulación de datos (empirismo); en el segundo se entiende ese funcionamiento en términos de una estructura preinstalada o preprogramada (racionalismo). Por ejemplo, la teoría del lenguaje de Noam Chomsky es racionalista en este sentido, razón por la cual le gusta invocar a Descartes como un antecedente[7]. Su evidencia básica para mantener este punto de vista es que es imposible dar cuenta del sorprendente nivel de competencia de la mente humana a partir del modelo empirista o "acumulativo". La asunción de la "preinstalación" es, como Chomsky argumenta convincentemente, inevitable.

Pero incluso si esto es verdadero, como creo que lo es, no hace que el racionalismo sea verdadero en tanto que descripción de la validación de las afirmaciones cognitivas; la gramática "preprogramada" en la mente de ningún modo prejuzga la verdad de las aserciones a las que da su asentimiento. Podría, en todo caso, predeterminar el límite de las afirmaciones que una mente puede articular, e incluso cuáles podría elegir; pero esto es otro asunto. Es posible que estemos "preprogramados" para dar el asentimiento a ciertas ideas. Pero ello no implica que sean válidas, aunque nos resulte inevitable el apoyarlas.

La confusión entre estas dos cuestiones, aunque indefendible, es habitual. Por ejemplo, muchos conductistas en psicología creyeron que para defender la investigación libre, empírica y respetuosa con los hechos sobre la mente humana, deberían también mantener el punto de vista de que todas las respuestas humanas deben ser reacciones a estímulos previos, y no ser explicadas de otra forma. De otro modo, habría ideas en la mente que previamente no estuvieron en los sentidos. Se asume de algún modo que su presencia autogenerada en la mente las validaría y, en consecuencia, el conocimiento podría saltarse la experiencia. Para prevenir tal

[7] N. Chomsky, *Cartesian Linguistics*. Harper and Row, New York and London, 1966 (trad. española, Seix Barral, Barcelona, 1970).

posibilidad, que ellos aborrecen, sólo a las ideas presentes previamente en los sentidos se les permite existir. ¡Paradójicamente, a la doctrina empirista de la soberanía de la comprobación se le permite aquí generar, *a priori*, una teoría sobre el *contenido* de nuestras mentes y los mecanismos de los procesos mentales! En otras palabras, la idea de cualquier "preprogramación" debe ser repudiada para proteger la soberanía cognitiva de la experiencia. De hecho, es sumamente improbable que una psicología estímulo-respuesta pueda hacer justicia a la complejidad de la conducta humana; sin embargo, ello no socava el punto de vista de que todas las teorías deben en última instancia enfrentarse a los hechos. El origen de nuestras ideas es una cuestión; su validez, otra considerablemente distinta. Una versión extrema de la teoría de la "preprogramación" podría hacer que la verdad nos fuera inaccesible, o simplemente que la encontráramos por accidente, sin que de ningún modo pudiéramos saber si realmente la hemos encontrado. Pero todo ello no prejuzga la naturaleza de la verdad. La situación real parece ser más bien que estamos "preprogramados" y, no obstante, somos capaces de obtener la verdad. Cómo esto es posible constituye un interesante problema que no vamos a resolver aquí (no por falta de espacio, sino de habilidad).

Debemos pues, primero de todo, separar la cuestión psicológica de cómo la mente realmente opera (si está predeterminada), de la cuestión acerca de la validez de las afirmaciones cognitivas (si ésta depende de los hechos o de la contundencia del razonamiento). En la actualidad, parece abrumadoramente plausible que la mente esté en efecto "preprogramada", pero ello no supone un obstáculo para la plausibilidad de la tesis empirista de que sólo los hechos, al final, pueden ser árbitros legítimos en disputas acerca de cómo es el mundo en el que vivimos.

Sin embargo, lo que realmente aquí nos concierne es la separación tajante de la confrontación entre razón y autoridad y la confrontación entre razón y experiencia. Ambas son ampliamente independientes entre sí. Las afirmaciones que sostienen que o bien la experiencia o bien el razonamiento constituyen el tribunal último para las afirmaciones cognitivas están por igual en conflicto con la atribución de

autoridad última a una persona sagrada, a una tradición, institución, evento o a cualquier otro canal de revelación. Una sociedad que reconoce y refuerza una fuente de autoridad, sea ésta una persona, un texto, un evento o una institución (o alguna combinación de ellas), es profundamente diferente de aquella que reconoce alguna facultad, sea ésta la que sea, localizada en principio en todos los hombres. Igualmente, la negación de una autoridad revelada no nos dice por sí misma si el tribunal último es la lucidez y la contundencia del razonamiento, o la disponibilidad de evidencia factual.

Una complicación añadida en este asunto es la ambigüedad del término experiencia. En la vida ordinaria es el nombre para las convicciones y actitudes adquiridas bajo el impacto de las vicisitudes de la vida. La cita favorita de Karl Popper, extraída de Oscar Wilde –"experiencia es el nombre que la gente da a sus errores"– es un eco de ello. Popper, evidentemente, valora la sentencia precisamente porque invierte su sentido. La broma de Wilde se apoya en el hecho de que sólo los acontecimientos que nos *hieren* son clasificados como "experiencia". Otros acontecimientos simplemente ilustran cómo las cosas son y no alcanzan la categoría de "experiencia". La tesis de Popper es que los eventos *en tanto que tales* constituyen refutaciones negativas o pruebas para la ciencia. Éste es su papel en el crecimiento del conocimiento. La ciencia no puede decirnos, de forma definitiva y concluyente, cómo las cosas son. Únicamente puede descubrir cómo las cosas *no* son. Las teorías son eliminadas pero nunca definitivamente establecidas. La experiencia puede indicarnos nuestros errores, pero nunca de forma definitiva puede dar cuenta de nuestros éxitos.

Los filósofos empiristas, siguiendo la estela cartesiana de purificar nuestras convicciones de la corrupción, reemplazaron la experiencia en el sentido de Oscar Wilde –las decepciones e infortunios– por una noción de experiencia "pura" y refinada, dentro de la cual los datos son purgados de las contingentes excrecencias interpretativas. La naturaleza nos habla a través de ellos, impoluta de costumbre.

Una cuestión importante es si es posible tal purificación y hasta qué punto. Si lo fuera, los empiristas poseerían una

solución al problema del racionalismo, se habría dado con un árbitro simétrico, públicamente accesible, impersonal y obligatorio de las pretensiones cognitivas. La experiencia purificada podría desempeñar este papel. Tendría que ser el tribunal último en el que los hombres resolverían sus disputas acerca de la naturaleza de las cosas, de un modo imparcial y convincente. Si, en caso contrario, la purificación no fuera posible, si la "experiencia" hablara pero con la voz de los prejuicios de los que inevitablemente se ha impregnado, prácticamente le sería imposible arbitrar entre conjuntos de prejuicios culturales. Los jueces corruptos son inútiles. Una vez más, lo que prometía liberarnos de la duda se vuelve, cuando lo analizamos detenidamente, en la voz del engaño.

4. *Razón frente a emoción*

Este asunto tiene más que ver con la conducta en la vida que con el descubrimiento de verdades. Pero ambos problemas están conectados. Emoción, intuición, genio, sentimiento... son en ocasiones señalados –sobre todo por los románticos, aunque no exclusivamente– como responsables de desempeñar un papel importante en el descubrimiento y formulación, e incluso en la evaluación, de propuestas cognitivas. *Gefuehl ist Alles*[8]. En lo principal, el *homme moyen sensuel*[9] de nuestra sociedad cree, por lo general, que la razón es apropiada para las finanzas, pero bastante menos para la elección de la pareja con la que casarse. Es, sin embargo, ampliamente reconocido que algunos hombres eligen sus inversiones por presentimientos intuitivos, y a sus parejas por frío cálculo. Hay buenas razones para que una sociedad de matrimonio y mercado sexual genuinamente libre rinda culto al *coup de foudre*[10], éste provee de una excusa para rechazar parejas por

[8] *N. del T.*: El sentimiento lo es todo.
[9] *N. del T.*: El sensual hombre medio.
[10] *N. del T.*: Flechazo.

lo demás adecuadas, sin ofender excesivamente. Los hombres no sólo racionalizan sus sentimientos; también emocionalizan sus razones.

Los racionalistas clásicos prefirieron el estado de ánimo frío y "racional" que, desde su punto de vista, favorecía la empresa cognitiva y no obstaculizaba el pensamiento por sobreexcitación; estado de ánimo del que también habría mucho que hablar en la moral. La identificación de Descartes del yo con la sustancia pensante alentó nuestra identificación con las facultades intelectuales, más que con las oscuras pasiones. Su seguidor Spinoza llegó bien lejos en la elaboración de una estrategia racional para la conducta de la vida. Apoyándose en la idea de Descartes del pensamiento racional y de sus poderes, simplificó su metafísica, reduciendo elegantemente el número de sustancias de dos a una; pero después adaptó todo esto a un proceso de auto-análisis, pensado para conducirnos a la auto-comprensión, el autogobierno y la satisfacción o aceptación racional. En efecto, adaptó las herramientas cartesianas al viejo ideal de la filosofía como receta para alcanzar una vida buena, racional y autosuficiente, y suministró un nuevo manual de cómo llegar a ser sabio. El sabio se realiza a través de la razón.

Es en este punto, en el uso de la razón para la elección tanto como para la consecución de la buena vida, en el que Hume y Kant divergen fundamentalmente. El análisis humeano de la razón le decía firmemente que todas las *preferencias* humanas eran independientes, "existencias" autosuficientes. La razón jamás podría determinar, desde sus propios poderes, si tales putativas existencias debían ser realmente el caso o no. Nuestras preferencias eran cuestiones de hecho autónomas, *y existían*, si es que existían, en forma de sentimientos dentro de nosotros. Por tanto, sólo la observación podría decirnos cuáles realmente existen y nos impulsan, mientras que ningún cúmulo de reflexiones podría hacerlo. Por tanto, sólo podemos *observar*, de ningún modo *pensar*, nuestra manera de reconocer nuestros fines y valores. Hume supuso que las éticas racionalistas eran una confusión, fruto de una defectuosa introspección: algunas pasiones "internas" y ciertas sentidas preferencias eran tan calmas y tranquilas que, a nuestro ojo interno, pare-

cían inferencias racionales, lo que provocaba que se asimilaran erróneamente a éstas.

Pero la razón no podría decirnos, realmente, ni lo que debemos hacer ni lo que debemos preferir. Ésta es una *cuestión de hecho*, y los hechos relevantes se localizan en nosotros. La única base empírica posible para una preferencia serían nuestros *sentimientos*. Por tanto, nuestros sentimientos, o cierto subconjunto de ellos, constituyen la única base posible de la moralidad. Ésta fue una de las principales fuentes de la importante tradición utilitarista en filosofía moral. A partir del hecho de que el hombre es un ser sensible, se concluye que lo que en última instancia, o incluso de forma exclusiva, preocupa al hombre es el estado satisfactorio de sus sensaciones y sentimientos. La racionalidad no podría proporcionarle ni propósitos, ni satisfacciones; sólo le ayuda a seleccionar los medios.

Kant tomó un camino diferente. Las sensaciones y sentimientos en modo alguno podrían proveernos de un fundamento para la moral. No tendríamos por qué identificarnos con nuestros sentimientos; éstos son contingentes, accidentales y escapan a nuestro control. Lo mismo daría que nos identificáramos con nuestro número de DNI o de la Seguridad Social. Kant necesitaba un yo algo más sustancial, más seguro y consistente que el humeano "haz" de percepciones. Una asociación de consumidores no constituye una nación, ni un "haz" de percepciones un yo. Kant era bastante cartesiano en sus gustos y compartía la aversión del francés a conceder autoridad a la costumbre y el ejemplo, nuestra alma no puede estar localizada en lo accidental y contingente. Está fuera de la historia, somos visitantes más que miembros de la naturaleza. Los sentimientos, al ser contingentes, variables, accidentales y diversos, nunca podrían ser la base de una moral que requiere una absoluta obligación. El puritanismo de su ética era un corolario de sus reparos para con la autoridad. Kant prefirió definir la moralidad en términos de un igual tratamiento de los casos iguales, una capacidad que distingue a un ser racional de un mero ser sensible. La capacidad de imponer *reglas* sobre lo material nos hace decentes, y también nos posibilita para alcanzar un nivel de comprensión que es un digno fundamento de nuestra identidad

como humanos. El hecho crucial para Hume y los utilitaristas era que el hombre era un ser sensible; para Kant, que era racional.

Sean las que fueran las dificultades técnicas de la filosofía de Kant en este punto, de lo que no cabe duda es de que sociológicamente era una expresión más apropiada del espíritu de la época que el aparente *sensualismo* de los empiristas. Incluso a Hume, técnicamente hablando un emotivista o sensualista que formalmente no podía admitir otra cosa que los sentimientos como base de la conducta o de la moral, en la práctica se le cuela en su filosofía moral algo semejante al requisito kantiano de la simetría. No unos sentimientos cualquiera sino los sentimientos de un *observador imparcial* son los destinados a ser la base de la moral.

El asunto que separa a Hume y Kant en este punto adquirirá tiempo después gran importancia, una importancia que todavía retiene. A lo que nos enfrentamos aquí es al problema de nuestra identidad. ¿Con qué parte de nosotros mismos es exactamente con la que nos podemos identificar? En Descartes, el problema principal tenía que ver con el conocimiento: las cuestiones sobre la razón eran relativas a su *status* como fuente exclusiva y fiable de la verdad. Los problemas morales, aunque no están ausentes, no son tan centrales. En Kant, como en su seguidor sociológico Durkheim, el problema de la legitimidad del conocimiento y el de una identidad válida y obligatoria llegan a estar íntimamente vinculados.

De este modo, la cuestión que ahora emerge tiene que ver con la razón no sólo como fuente de información, sino también como fuente de *identidad*. ¿Con qué parte de nosotros podemos, realmente, identificarnos? La razón nos ha privado de nuestra antigua identidad manifiesta despojándonos del respaldo y el reiterado respaldo a nuestro papel proporcionado por "la costumbre y el ejemplo", por la cultura; sería de esperar que nos suministrara uno nuevo. La identidad en el pasado se confirmaba y se reflejaba en el mundo social y natural; los hombres conocían el mundo, lo conocían de forma segura, y a la vez, el mundo iluminaba su lugar dentro de él, y en consecuencia les confería una identidad firme. La visión socialmente impuesta del orden

de las cosas, fuera social o natural, también adscribe y refuerza los roles humanos, de tal modo que la identidad del hombre, su lugar general en la escena, proviene de un todo indivisible que difícilmente puede rechazar. Sin embargo, un mundo cognitivamente inestable, por añadidura frío e impersonal, deja de suministrar este servicio. En el anterior mundo presidido por la autoridad afianzada y respaldada socialmente, la identidad es concedida y adscrita. Viene en un sólo paquete junto con la completa generación y estructura de la naturaleza y la sociedad; tenemos un lugar en el sistema, y éste nos dice precisamente quiénes somos. Ahora, en un mundo en suspenso debido a una investigación continua, sostenida, abierta e interminable, un mundo que se ha convertido en incierto e impredecible, y en una sociedad que ha dejado de poseer *status* estables y sancionados, ya no hay nada que otorgue un rol y una imagen de sí mismo a cada hombre. El viejo mundo poseía asientos numerados y jerarquizados; el nuevo sólo suministra una caótica barra libre para todos. El viejo mundo era como esos banquetes donde te asignan el lugar donde sentarte, lugar que te indica exactamente quién eres, mientras que el mundo actual permite e impone una carrera indigna e inestable para alcanzar un lugar y una identidad. Las crisis de identidad eran algo impensable en el pasado, ahora están a la orden del día. Luego ¿es el yo un haz, tal como Hume pensó, o es la agencia interna e invisible que ensambla el mundo y dicta nuestros valores, como Kant proclamó? Hume y Kant respondieron al mismo problema pero con planteamientos divergentes.

De ésta y otras maneras, la confrontación entre razón y emoción estaba destinada a permanecer con nosotros. Asumiría una nueva forma con la inclusión post-darwinista del hombre en la naturaleza devaluando, por un lado, nuestras facultades más "altas", y otorgando, por otro, un nuevo tipo de respetabilidad a las más "bajas". En cierto modo, ya no había ninguna buena razón para despreciarlas. Las anteriormente mejores habían sido rebajadas al mismo nivel. ¿Dónde reside realmente el yo? El debate al final se continuó en un idioma más cercano a Nietzsche y Freud que a Kant y Hume.

Lo que tenemos aquí es la oposición entre la experimentación sistemática y metódica y la asistemática. En cierto modo éste también es un asunto muy presente en la conciencia popular, una cuestión que la gente tiene en mente cuando se menciona la racionalidad. Lo racional es lo metódico, como opuesto a la confianza en los presentimientos y la recaída en el desorden.

Conecta con la confrontación entre razón y emoción en la medida en que los presentimientos son cierto tipo de sentimientos; también posee ciertas coincidencias con la oposición entre orden centralizado y la voz de una tradición que da prioridad a lo precedente, a pesar de su desorden, frente al plan deliberado y sistemático. Un aspecto importante del pragmatismo americano, por ejemplo, es el culto a la aproximación fragmentaria y la abjuración del viejo hábito, supuestamente perjudicial, de buscar apoyo en principios generales y omniabarcantes. Aún así el pragmatismo está lejos de ser tradicionalista. Más bien recomienda el oportunismo en coherencia con el espíritu americano.

La razón observada

Cierta imagen de la razón emerge ahora. Se podría adaptar la cuestión supuestamente formulada por De Maistre sobre la naturaleza a la razón: *Qui est donc cette femme?*[11] Estamos ahora en disposición de bosquejar, aunque sea de modo vacilante y provisional, un retrato de la dama.

Hay algo inherentemente *genérico* sobre sus procederes racionales. Sería bastante raro clasificar como racional un suceso único, alcanzado sin usar consideraciones generales. La dama es también exigente, aunque pueda ser desafiada, y algunos la desafíen habitualmente, ello no puede realizarse a la ligera o sin ciertos costes. Ella es insistente y exigen-

[11] *N. del T.*: ¿Quién es, pues, esta dama?

re, aunque su demanda de dominio sobre nosotros se vea también en buena medida cuestionada por otras fuerzas. Sus exigencias son dolorosas, y la obediencia rara vez recompensada. De acuerdo con Hume, guarda silencio acerca de los valores. Sus procedimientos de algún modo se justifican a sí mismos, no deben ser arbitrarios. Como el regreso en la justificación debe acabar en algún sitio, un procedimiento racional debe llevar consigo su propia justificación, como Descartes pensó. Como la justicia, también ella es simétrica en el trato, no soporta la parcialidad, es ordenada y sistemática; cualquier cosa que realice debe encajar en un orden más amplio.

Pero el último y quizá más importante rasgo es que hay algo *trascendente* en lo que hace. Su autoridad no está restringida a los límites del área o medio en el que opera. Los criterios que despliega, las verdades que alcanza, no están ligadas al organismo, social o de otro tipo, dentro del cual funciona. La validez de sus explicaciones no está vinculada a los caprichos ni incluso a los requisitos del organismo en cuestión. Su preferencia por el individualismo y la igualdad conllevan su simétrica disponibilidad general, su imparcialidad, su independencia, excluyendo, en consecuencia, cualquier jerarquía cognitiva personal.

Capítulo 4
Los enemigos mundanos de la razón

La versión de la razón, que hemos descrito de forma un tanto impresionista, es la única posible desde la más respetable e importante corriente de la tradición racionalista. El camino que conduce desde Descartes, a través de Kant, hasta Weber nos muestra la razón como algo claro, ordenado e individualista; una especie de lúcida agencia que se garantiza a sí misma y que opera con transparencia en mentes autónomas y autosuficientes, de modo individual.

Pero no todos los que invocan su nombre son tan exigentes. Hay también otras tradiciones intelectuales que constituyen lo que podrían llamarse las orillas más salvajes de la razón. Éstas la presentan como más gregaria, menos exigente en la elección de los medios, menos lúcida en su expresión y bastante más involucrada en el ruido y la furia de la historia.

El principal ejemplo de esta tendencia, de algún modo desviada, aunque importante históricamente, lo podemos encontrar en la filosofía de Hegel y en muchos de sus seguidores y descendientes. En todos ellos nos encontraremos con una razón que ya no es individualista. Para comprender lo que Hegel y el hegelianismo supusieron, deberíamos, una vez más, comenzar con Kant.

El mensaje central del pensamiento de Kant era que el ser humano debía ser identificado con la razón y la racionalidad. Nuestras inclinaciones sensuales y percepciones eran algo íncubo, indispensable, algo que recibimos de fuera, quizá no necesariamente con disgusto, pero ciertamente sin que podamos identificarnos con ellas por completo. Por usar términos de un pensador posterior, eran *id*, y no *ego*. Nuestra moral consiste en el orden racional, en no permitirse excepción alguna o asimetría en la formulación de nuestras elecciones, nuestros fines o modos de actuación. Nuestro estilo moral se parece a nuestra estrategia cognitiva que exige un tratamiento recíproco e imparcial y un sistema ordenado. Tal conducta está vinculada a nosotros, pues al llevarla a cabo, nos mostramos como verdaderamente somos. De este modo, y sólo de este modo, manifestamos nuestra genuina identidad. Esta identidad verdadera se localiza en nuestra capaci-

dad para imponer un orden simétrico sobre las cosas. *Somos* la imposición de orden sobre la materia bruta de la humanidad. El orden es la razón, y la razón somos *nosotros*. El desorden es lo otro, lo ajeno, cuya intrusión nos disminuye.

Lo que resulta muy incómodo y problemático en esta visión kantiana es la relación entre este portador de autoridad identificado con el yo más puramente racional, por una parte, y el yo natural, sensorial, por la otra. El primero es el portador y el sujeto de la compulsión racional y moral. El último es un yo amoral y por así decirlo mecánico. El problema de cómo el pensamiento y la sustancia material podrían efectivamente interactuar ya era muy agudo en Descartes; y en esta nueva versión no será menos problemático para Kant. Ninguno podía realmente resolverlo.

Este problema de la mutua acomodación de lo racional y lo natural es el punto de partida de Hegel. Gran parte de su atractivo reside en su pretensión de haberlo superado. Para Kant, las dos esferas y los dos yo coexisten de un modo muy complicado. Estamos condenados a una eterna bifurcación, a una más que difícil coexistencia que ninguna *détente*[1] puede mitigar. Para Hegel, su relación se convierte en algo más interesante y menos estable. Cambia a lo largo del tiempo, y es esta transformación, el perpetuo crecimiento de la racionalidad a lo largo del tiempo histórico, lo que constituye el secreto de la historia. Una razón impersonal impregna el mundo social, creciendo de manera continua conforme el tiempo pasa; esto es lo que confiere significado a la historia.

Íntimamente relacionado con esta idea, el segundo punto de partida es la emergente idea de progreso, la suposición, que gradualmente se fue imponiendo a la mente europea en el paso del siglo XVIII y al XIX, de que la historia es el relato de una mejora sostenida y continua, y de que ellos, los europeos modernos, eran sus héroes y sus beneficiarios. Esta idea es una de las más magníficas teodiceas, o justificaciones de los caminos que Dios o el mundo han reservado al hombre,

[1] *N. del T.*: Tregua.

que jamás se haya inventado. Dota a los conflictos, sufrimientos y tribulaciones que la humanidad ha mantenido en su lucha por ascender en la historia, de justificación, convirtiendo todos esos males en acicates u obstáculos a superar, y en medios a través de los cuales la humanidad se realiza gradualmente. Sin tales acicates y desafíos no podría haber ni lucha ni esfuerzo, y por tanto tampoco se podría alcanzar ningún logro. Hegel se comprometió vigorosamente con este punto de vista.

> Debemos llevar a la historia la creencia y la convicción de que la esfera de la voluntad no está a merced de la contingencia. La historia del mundo está gobernada por un designio último, que es un proceso racional –cuya racionalidad no es la de un sujeto particular, sino la de una razón divina y absoluta– ésta es una proposición cuya verdad debemos asumir; sus pruebas residen en el estudio de la historia del mundo en sí misma, que es la imagen y el pronunciamiento de la razón[2].

Al optar por la idea de que la historia es el cumplimiento de un plan en última instancia beneficioso, es digno de mención que Hegel elija el lenguaje de la razón. El plan implementado en la historia no es el de una persona concreta, sino el de un espíritu impersonal que, según parece, es la razón. La razón ha reemplazado a la deidad en el papel del gran intrigante que maneja los hilos de la historia. Ésta *es* la deidad, y la deidad vive y perdura en ella.

De este modo, la idea del cumplimiento del plan histórico se ofrece para resolver el problema kantiano de cómo lo racional y lo natural podrían de algún modo encontrarse. Se encuentran en la historia; el constante incremento de la presencia de la razón en el mundo constituye la explicación de este progreso que parece manifiesto cada vez más en el desarrollo de Europa. En vez de considerar a la razón y la naturaleza como separadas o paralelas, incompatibles

[2] G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*. Cambridge University Press, Cambridge, 1975; publicado por primera vez en 1837 (trad. española, Alianza, Madrid, 1997).

e inconmensurables, y a su interacción como un misterio impenetrable, como pensó Kant, ahora se fusionan y se mezclan por toda la historia, y mucho más conforme el tiempo va pasando. *Éste* es el verdadero significado de la idea de progreso. El sentido de la historia es precisamente este aumento constante, y al final completo, de la penetración del espíritu de la razón en la historia concreta. De este modo, en vez de vivir vidas separadas y distintas, condenadas a una segregación eterna, un destino que, en sus respectivos y diferentes modos, Hume y Kant les habían consignado, los hechos brutos y la razón pueden verse como dando un sentido más agradable a la historia por su constante fusión gradual, en ocasiones traumática, pero en última instancia satisfactoria.

Una bonita imagen. Tal hipótesis podría haber parecido en cualquier otra época una pura fantasía autocomplaciente. Pero adquirió un intoxicante elemento de plausibilidad en las generaciones europeas que reflexionaron sobre las revoluciones francesa e industrial. Súbitamente pareció evidente que el cambio histórico era fundamental, irreversible y acumulativo, lo que parecía otorgar a la humanidad un nuevo orden, la promesa de una realización humana más profunda e incluso más universal. La famosa doctrina hegeliana de que lo "real es racional" es una expresión de este punto de vista. Del aforismo se sigue que inicialmente sólo uno era libre, después algunos fueron libres, y posiblemente, en el estado moderno, todos serían libres. Una persona que se tomara en serio (como sin duda el tema merece) el dualismo kantiano y cartesiano, estuviera preocupado por sus problemas y al mismo tiempo estuviera persuadido de la idea de progreso, puede que encontrara a Hegel atractivo, a pesar del dogmatismo y la oscuridad de sus afirmaciones y de su pretencioso estilo. Después de todo, quizá, dada la grandeza de las noticias que nos estaba anunciando, ese estilo elevado e intimidante, incomprensible pero sugestivo, el equivalente verbal de las trompetas, fuera después de todo lo más apropiado.

El tercer elemento que añade contenido y plausibilidad a la doctrina hegeliana era la idea que los sociólogos vinieron a llamar más tarde funcionalidad o función latente, la supo-

sición de que los hombres, en sus acciones a menudo egocéntricas y poco reflexivas, sirven sin embargo, de forma inconsciente y a largo plazo, a "altos" fines históricos más generales y fundamentales. En su vieja forma religiosa esta idea ya fue bastante familiar. Los europeos de la generación relevante vieron lo que les parecía una extraordinaria narración acerca del desarrollo histórico y supieron que unos pocos hombres habían conscientemente aspirado a servir al plan que subyacía a ella. ¿No podía un mecanismo inherente a la historia haber usado los fines más privados, inmediatos y humildes de los hombres, y engañándolos ponerlos al servicio de un plan superior? Hegel llamó a esto la "astucia de la razón". La idea de Adam Smith de la "mano invisible" tenía una lógica similar.

Un cuarto elemento que coincide bastante con todo esto es la noción de cultura, la idea de un modo de sentir, pensar y actuar, impersonal y general, que domina las mentes de los hombres sin que ellos tengan conciencia de ello, guiándolos en sus pensamientos, sentimientos y conductas. Descartes pensó que un cuerpo acumulado de ideas y asunciones, más tarde llamado "cultura", conduce a los hombres a sus concepciones y comportamientos, rechazándola como principal fuente de error. Hegel añadió el punto de vista de que estos sistemas formados por acumulación tienen su expresión correlativa en formas sociales y políticas, y se generan entre sí en una Gran Sucesión que dota a la historia humana de significado. *Costumbre y ejemplo* prolongan y acarrean una sabiduría profunda, a pesar de su superficial apariencia de contingencia y caos. Todo esto da un cierto contenido realista y sociológico a la de otro modo mística idea de un espíritu impersonal, o razón, que guía la a menudo ciega, irracional y estrecha conducta de los hombres.

La generación a la que Hegel perteneció fue una generación especialmente receptiva a esta idea. Tenían problemas con la vieja divinidad, pero estaban deseosos de encontrar algo a lo que adorar. Así el espíritu de la época, su *cultura*, fue identificado con la agencia que astutamente canaliza los esfuerzos de los hombres al servicio de la más grande causa, el aumento continuo de la convergencia de la razón con los hechos. La cultura que domina el pensamiento de los hom-

bres, sus sentimientos y su conducta, puede de este modo ser también, al mismo tiempo, la mano que mueve las marionetas de la historia. En un lenguaje más apropiado y adecuadamente oscuro y edificante, el espíritu de una época fue igualado con la agencia conductora de la historia, y ambos con la deidad. Era bastante corriente no conocer con claridad a quién se dirigían, de hecho, las plegarias. El objeto preciso de adoración podía variar según la sofisticación, o incluso el estado de ánimo, del creyente.

La vieja deidad, personificada y oculta a la vez, fue considerada como un nombre en clave para un guía impersonal, llámese espíritu o cultura, que guía y dota de significado a la historia. Los campesinos, que no hubieran entendido a Hegel aún cuando les hubieran explicado sus ideas pacientemente, tenían que personificar esta razón impersonal; era pues mejor hablarles del Dios de Abraham que de la cultura y una función latente como nociones explicativas de la historia. Realmente, se perderían ante tal verborrea. Al mismo tiempo, el estudioso no necesita rechazar el Dios personal de sus padres, si sabe que Éste es realmente un término clave para el último descubrimiento filosófico. Así las cosas, todo iría bien durante mucho tiempo.

De esta manera, la doctrina tenía un modo de acallar ciertos problemas como la confrontación entre la religión y la ciencia o el problema de la pérdida de la fe, y al mismo tiempo era un medio para paliar el desencantamiento del mundo, implícito en la separación entre razón y naturaleza. La agencia impersonal era el espíritu de los tiempos, o más bien aquélla se manifestaba sucesivamente en una serie de tales espíritus. De hecho, era sólo un espíritu el que se iba reencarnando sucesivamente. Cada una de estas manifestaciones no era sino su temporal avatar. Pero podía también ser identificado con el Autor y el Productor del gran drama histórico en sí mismo, y podría constituir su última culminación. Ofrecía a nuestra vida cualquier significado que hubiéramos podido reclamar, asignándonos nuestro lugar y nuestro papel en la historia, y convirtiendo a la historia en la revelación de un plan por un lado divino, y por otro endógeno, capaz de generarse y completarse a sí mismo. El mundo era Uno y con todo, no carecía de Dios.

Esta perspectiva permitía a los hombres mantener su identidad y su afiliación a su anterior religión tratando las viejas convicciones teológicas como parábolas de la nueva verdad revelada por el hegelianismo. El dios del antiguo testamento se reveló a sí mismo sólo en una parte restringida del mundo y de la historia. El espíritu hegeliano absoluto, que domina, enriquece y amplía la historia, sobre todo su secuela europea, era identificado, de forma algo ambigua, con el más concreto Dios de Abraham. Luego aquellos que desearan permanecer leales a Él, tendrían que ponerse a la última moda filosófica: el Dios de los filósofos y el Dios de Abraham, por fin, habían llegado a ser uno y el mismo.

Ésta era, en sustancia, la doctrina hegeliana. De su significado histórico, evidentemente, no cabe ninguna duda. Suministró una determinada jerga para la ideología políticamente más potente del siglo XIX, el nacionalismo. Modificada y "puesta de pie" por Marx, cuya generación intelectual había sufrido su hechizo, engendró la filosofía política más importante de la nueva era, y se convirtió por un tiempo en la principal religión del nuevo mundo y, durante años, en la fe oficial de un gran número de importantes sociedades.

La naturaleza en cierto modo ambigua del famoso "poner de pie" a Hegel también permitió a los dos padres fundadores del marxismo "establecer" el materialismo histórico. El hecho curioso es que las ideas que invoca aquella frase se sostienen por su mera afirmación, no sobre la base de la evidencia. La razón de por qué fue posible, no obstante, persuadir a bastante gente a partir de una mera afirmación podría exponerse del siguiente modo: no hay una sino al menos dos distinciones contenidas en la oposición entre materialismo e idealismo. Uno de estos asuntos equivale a la cuestión de si el motor de la historia es un "espíritu" impersonal, como los hegelianos habían pensado, o son las necesidades y actividades concretas de los hombres.

Las personas sometidas a la influencia de Hegel podían comprender fácilmente esta cuestión, y muchas de ellas estaban, además, dispuestas a responderla diciendo que *evidentemente* la segunda opción es la correcta. Tal es en esencia el mensaje de Marx y Engels en *La ideología alemana*:

> En contraste directo con la filosofía alemana que desciende del cielo a la tierra, aquí ascendemos de la tierra al cielo [...] Partimos de hombres reales, hombres activos, y sobre la base de sus reales procesos de vida demostramos el desarrollo de los reflejos y ecos ideológicos [...] Moralidad, religión, metafísica, todo el resto de ideologías [...] ya no conservan el aspecto de independencia[3].

Su rival, la primera opción, no había sido más que una mistificación. Su negación parece dotada de la cualidad de la auto-evidencia. Sea verdad o no, la posición "materialista", en *este* sentido bastante especial, parece estar dotada de una abrumadora y aparentemente irresistible fuerza persuasiva. En *La ideología alemana* Marx y Engels al menos así la presentan. Los hombres reales, no las abstracciones, hacen la historia.

Pero hay otra cuestión bastante independiente: ¿son los factores económicos los dominantes en la historia, o hay otros –por ejemplo, los medios de coerción– tan importantes o quizá más? Esta cuestión no tiene una respuesta inmediatamente obvia. Por el contrario, la cuestión es muy difícil, y sólo podría resolverse, si es que tiene respuesta, con la ayuda de una gran cantidad de evidencia histórica y cuidadoso análisis. La coerción es una actividad tan real y concreta como la producción.

Pero por un curioso juego de manos, los padres fundadores del marxismo tuvieron éxito en prejuzgar esta cuestión. Extendieron la plausibilidad de la respuesta del "materialismo", en el primer y menos controvertido sentido, el que hace al papel de las abstracciones en la historia, hasta alcanzar este otro asunto mucho más problemático. La negación de que estemos bajo el dominio de las *abstracciones* (plausible, aunque ni mucho menos incontrovertible) se extendió, merced a un juego de manos verbal, hasta la negación del papel autónomo de la coerción en la historia. Porque la pro-

[3] K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*. Lawrence and Wisshart, London, 1938, repr. 1965; escrito en 1845-6 (trad. española, Universidad de Valencia, Valencia, 1994).

ducción gana la partida a la abstracción (algo plausible), que la gane también a la violencia (algo mucho más controvertido). Oscureciendo las diferencias profundas entre las dos cuestiones, se comprometieron con la siguiente inferencia: *dado que* la historia está hecha por hombres concretos y no por espíritus abstractos, *en consecuencia* la producción domina la coerción. Conclusión que no se sigue en absoluto; y sin embargo, gran parte del primigenio atractivo del marxismo se basaba en esta confusión. Realmente es muy apropiado para el espíritu de las clases medias, ya que a éstas, si viven del trabajo y no del robo, les ha de complacer oír que el trabajo productivo y no la violencia es lo que *realmente* gobierna la historia. ¡Es en el valor burgués de la *producción*, no en el aristocrático y feudal valor de la *coerción* violenta, donde reside el secreto último y la clave de la historia!

Con este *léger-de-main*[4] nos prometió el marxismo la salvación de la humanidad. La fuerza y la violencia no pueden *operar* de forma independiente en la historia. Sólo son un síntoma, o a lo sumo un efecto secundario, del mal funcionamiento del proceso productivo. Se decía que este mal funcionamiento se auto-corregiría en lo sucesivo de manera providencial, o que al menos, al final, así ocurriría. Por consiguiente, se nos garantiza la salvación, un mundo libre de coerción y de explotación, en el que las verdaderas potencialidades humanas para la autorrealización podrían florecer sin obstáculos ni impedimentos; y aunque como derecho de nacimiento por desgracia se retrase, en el final de los tiempos se nos otorgará. El marxismo tomó prestado su pesimismo provisional acerca de la sociedad burguesa que le era coetánea de ciertos temas de la economía clásica[5] y su optimismo último de Hegel.

En la versión marxista de la doctrina hegeliana de un plan histórico, la noción completamente mística de un espíritu

[4] *N. del T.*: Juego de manos.

[5] Cfr. E. A. Wrigley, *People, Cities and Wealth: The transformation of traditional society*. Blackwell, Oxford, 1987 (trad. española, Crítica, Barcelona, 1992).

omnipresente y dominante evidentemente ya no está explícitamente presente. Sin embargo, gran parte del racionalismo hegeliano sobrevive. La idea de que la historia no es una acumulación accidental de eventos sino el cumplimiento de un plan inmanente, que utiliza a sus participantes como agentes de sí mismo sin que éstos lo sepan o sean conscientes de ello, se mantiene. Este gran plan confiere significado a la historia y justificación a los sufrimientos humanos, y conduce a una satisfactoria condición final.

¿Debiera este tipo de doctrina, de la que la hegeliano-marxista es el ejemplo más sobresaliente, ser considerada una forma de "racionalismo" y recibir un extenso tratamiento en un estudio del racionalismo? Es en buena medida una cuestión de definición[6]. Algunas de las características que provisionalmente hemos asignado a la "razón" están claramente ausentes en esta doctrina, a menudo mística en su contenido y frecuentemente arbitraria en sus tesis. Ni practica ni predica la racionalidad, aunque evidentemente usurpa su nombre. Carece de individualismo, de claridad y no digamos de la luminosidad, la claridad persuasiva y autosuficiente, que era exigida por Descartes. Carece también de la búsqueda de trascendencia cultural, de la necesidad lógica independiente y no circular, que constituye un tan importante rasgo de la racionalidad. Por el contrario, resuelve el problema del conocimiento a partir de la identificación de la verdad con los dictados de un Espíritu del mundo alias "Proceso histórico". Carece de cualquier verdadera trascendencia con respecto a sus propios procedimientos, consistiendo en un círculo de ideas que se mantienen a sí mismas, desprovistas por completo de cualquier confirmación externa e independiente. La esencia de la tradición cartesiana consistía en la suposición de que existía un *proceder* cognitivo fuera de cualquier mundo y cultura particular, capaz de llevar a cabo una valoración independiente de las afirmaciones cognitivas sobre el

[6] Para un juicio más favorable de esta tradición, véase H. Marcuse, *Reason and revolution: Hegel and the rise of social theory*. Oxford University Press, Oxford, 1941 (trad. española, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1971).

mundo. Sólo esta facultad trascendente era soberana. La tradición hegeliano-marxista, por contraste, absolutiza un proceso dentro del mundo (y en consecuencia, las afirmaciones sobre él), colocándolo por encima de las reglas procedimentales, sean cognitivas o de cualquier tipo. La elevación de una verdad y una justicia de "clase" sustantiva por encima de los principios procedimentales formales fue sin duda uno de los rasgos más marcados y repulsivos de las sociedades marxistas. Práctica y teoría se convirtieron en una y la misma cosa.

Los argumentos para excluir esta tradición de pensamiento del auténtico racionalismo son fuertes, y muchos podrían encontrarlos persuasivos. Yo personalmente los encuentro convincentes, y siento poca atracción por esta tradición. Sin embargo, este peculiar y curioso sentido de racionalismo, inspirado por la noción de una agencia astuta, colectiva e impersonal, que opera por detrás de la historia, posee suficientes vínculos históricos con las formas más legítimas de racionalismo como para justificar una inclusión crítica de la misma en cualquier panorámica de las formas de racionalismo. Es importante conocer cómo se relaciona con el racionalismo auténtico, cómo emerge a partir de él, y cómo se presenta en nombre de la razón. Si se ignora por completo, se dejaría de comprender gran parte del debate.

La razón frente a los dioses oscuros

La confrontación entre razón y naturaleza que tuvo lugar en el pensamiento de los siglos XVII y XVIII se presenta también como el punto de partida de otro desarrollo, uno que conduce a la que es, quizá, la forma más influyente de irracionalismo moderno. Las raíces del racionalismo yacen en la oposición entre razón y naturaleza, la razón puede conocer el mundo sólo de una manera ordenada, como un sistema ordenado. Por consiguiente, engendra la naturaleza –un sistema ordenado de fenómenos sometido a reglas– como el único posible objeto de conocimiento. Las directrices de la mente que investiga subsumiendo pulcramente datos bajo reglas con el objetivo de formar un sistema, se reflejan en un

mundo que es en sí mismo ordenado y simétrico, en el cual ningún hecho escapa a un orden compartido.

Pero dentro de tan ordenada naturaleza no hay lugar ni para la razón, ni para la moralidad, ni siquiera para una genuina identidad. Una gran máquina ordenada sólo ofrece un lugar para pequeñas máquinas dentro de ella, nunca para personas. Sólo para mecanismos que *obedecen* leyes naturales; en definitiva, no deja lugar para seres que se *conciben* autónomamente con respecto a las leyes naturales o morales, y que eligen racional y libremente conformarse a las últimas.

En consecuencia, la razón tuvo que ser declarada extraterritorial por Kant, convirtiéndose en lo único que puede detentar nuestra identidad, nuestra responsabilidad, nuestra competencia cognitiva y la capacidad para la elección moral. Sólo ella puede *conocer* la naturaleza; pero por la misma regla, no hay lugar para ella *dentro* de la naturaleza. La naturaleza no deja sitio ni para el conocimiento ni para la elección moral. Éste era el problema de Kant.

La solución de Kant fue una solución desesperada. Dijo que en tanto que objetos de la naturaleza, tenemos que vernos como el resto de cosas, como seres mecánicos sometidos a leyes. Pero como investigadores y agentes morales, debemos pensarnos fuera de la naturaleza. De una forma nueva, Kant repitió el "exilio cósmico" cartesiano. Pero para Kant ya no es un experimento intelectual, una auto-purificación cognitiva, es la situación y la condición permanente de cada ser humano. Tendríamos que *asumir* que poseemos una identidad extraterritorial, porque de otro modo ni el conocimiento ni la moralidad son concebibles; pero por los mismos términos en que el problema está planteado, nosotros nunca podremos encontrarnos con, ni tener experiencia de, estos portadores de nuestra identidad. (En el conocimiento y en el esfuerzo moral vemos sus frutos, pero *sólo* sus frutos, y nunca la cosa en sí.) No conozco mejor solución. Sea o no aceptable, no obstante señala la cuestión clave acerca de la razón, a saber, que se auto-devora, ya que engendra un mundo donde ella misma no tiene cabida.

Un modo de escapar del doloroso dualismo fue el emprendido, como hemos visto, por Hegel. Éste proponía que, lejos

de estar condenada a una eterna separación del mundo, la razón progresivamente lo domina, y gradualmente se revela a sí misma dentro de él. Un camino completamente distinto fue el tomado por el apasionado rival y detractor de Hegel, Arthur Schopenhauer[7]. Schopenhauer abandona el tortuoso intento kantiano de buscar un vínculo entre el yo como razón y el yo como parte de la naturaleza. Renuncia al esfuerzo de mostrar cómo un ser racional puede milagrosamente actuar moralmente y a la vez ser parte de un mundo causal y mecánico. Se abstiene de intentar introducir forzosamente a la razón inspiradora de la moral por algún intersticio de un mundo de hechos ciegos controlados causalmente. Renuncia a la empresa kantiana de forzar una cuña de racionalidad en el terreno cerrado de los hechos brutos. Se acabó el tormentoso esfuerzo de pretender que la acción moral sea posible, o al menos, *pensable*.

La moralidad, en sí misma, no se abandona; pero ya no es concebida como un tipo especial de acción que trasciende la naturaleza. A cambio se propone una solución mucho más elegante, la moralidad es redefinida como *inacción*, pasividad, renuncia al mundo, cese de la acción en el mundo y paso a la *contemplación*. Así, en Schopenhauer se mezcla una moderna teoría del conocimiento con la antigua búsqueda de una escapatoria personal y moralmente inspirada de este valle de lágrimas. El título de la obra principal de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*[8], expresa esta alternativa. No hay tal cosa como *buena* voluntad, todas las voluntades son igualmente malas. La acción es la expresión de la voluntad. Un cierto tipo de bondad existe, pero no hay que buscarla en un tipo especial de voluntad, sino en la *abstención* total de voluntad. Se encuentra en la contemplación pasiva, en un giro desde la voluntad a la idea.

---

[7] Ver por ejemplo B. Magee, *Men of Ideas: Some creators of contemporary philosophy*. BBC Books, London, 1978; *The Philosophy of Schopenhauer*. Clarendon Press, Oxford, 1983.

[8] Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Idea* (publicado por primera vez en 1918) (trad. española, en dos volúmenes en Trotta, Madrid, 2004).

Schopenhauer introdujo, o más bien mezcló, numerosos temas. Primero, una platónica o budista sobre-valoración de la contemplación en contraste con la acción, la idea india de la salvación a través del autoexilio; se podría decir que fue el primer gran filósofo occidental profundamente influenciado por la filosofía oriental. La alta valoración de la contemplación de raigambre helénica e india se mezcla también con el esteticismo tan característico del siglo XIX, la salvación concebida por analogía con la admiración de un *object d'art*[9]. La vida es, sin duda, más una dificultad que un espectáculo, pero la salvación (a lo sumo) puede obtenerse al compensar la balanza, al convertir las dificultades en espectáculo. Como espectador, el coleccionista se funde con el sabio.

En segundo lugar, mientras que Descartes se había exiliado a sí mismo con fines *cognitivos*, pero moralmente hablando había conservado su ciudadanía francesa, fue Schopenhauer quien volvió a la idea de que la emigración filosófica interna era moral incluso mucho más que epistémica. Hay en su pensamiento la renuncia a cualquier posibilidad de mejorar el mundo, y mucho más a creer en una importante y generalizada tendencia en tal dirección; en otras palabras, en la idea de progreso. No es normal abandonar un negocio que funciona exitosamente; o si se hace, se es reacio a admitir que el negocio tiene éxito. Schopenhauer emigra del mundo no tanto en búsqueda del conocimiento cuanto como huida del dolor. La idea de progreso está totalmente ausente del pensamiento de Schopenhauer y la repudia firmemente. El mundo se deja para el demonio. No posee ninguna finalidad, y ciertamente no hay salvación a través del progreso, ni para los individuos ni para las colectividades, aunque hay salvación optando por salirse de él y volverse hacia la contemplación y la abstención del deseo, cosa que Schopenhauer predica más que pone en práctica. El hecho de que fallara en mortificar su voluntad le haría ganarse la consideración positiva de su discípulo crítico Nietzsche.

---

[9] *N. del T.*: Objeto de arte.

En tercer lugar, el ciego mundo de la naturaleza causal se dota con una especie de metafísica biológica y proto-darwiniana. Todos los impulsos y fuerzas en él se subsumen bajo un término único bastante antropomórfico, la *voluntad*. De esta manera, es en cierto modo personificado, o cuanto menos tratado como una única fuerza, brutal, jamás satisfecha e irresistible, que se manifiesta en todo, pero especialmente en la codicia y en la agresividad animal. Conoce únicamente un ansia atormentada e insatisfecha, el vacío y la lasitud después de la gratificación, no habiendo satisfacción posible para ella. Schopenhauer es el filósofo de la insatisfacción sexual. En este mundo no hay placer posible. Sólo el límite matemático, inextenso, entre el ansia aún hambrienta, atormentada e insatisfecha, y el agotamiento saciado, hastiado y deprimido. Schopenhauer parece ignorar por completo los placeres que se extienden en el tiempo, tales como darse un baño caliente. Esta sensibilidad tan selectiva es una de las bases de su famoso pesimismo.

El matemático Descartes había reducido la naturaleza a pura extensión, un mundo ajustado para dar cabida a las formas geométricas. El proto-sociólogo Hegel entregó el mundo a un espíritu abstracto, algo entre un maquiavélico mecanismo de la historia y una cultura dominante. En una época que pronto estaría preocupada por la biología y que ya había sido ganada por el más oscuro romanticismo, Schopenhauer redujo la naturaleza a una codicia y agresividad ciega y general llamada *voluntad*. En los seres humanos este demiurgo, por alguna extraña razón, tiene la capacidad de volverse hacia sí mismo, y entonces, curiosamente, también suministra la única fuerza capaz de frustrarse a sí misma. No hay otra *buena* fuerza compensatoria que lo pueda hacer. Si la voluntad puede frustrarse, sólo puede suceder porque es capaz de volverse sobre sí misma. Freud vino a decir lo mismo. Schopenhauer y su sucesor Nietzsche vieron todo esto claramente, pero lo evaluaron de forma diferente. Cuando la voluntad se vuelve hacia sí misma y es capaz de frustrarse, y el individuo en cuestión se vuelve de la pasividad a la contemplación, Schopenhauer lo ve con aprobación; por el contrario, Nietzsche ve tal moralidad ascética simplemente como la desviada y oscilante búsqueda de satisfacción del ansia por otros

medios, y la rechaza, prefiriendo una manifestación más abierta y cándida de la voluntad.

Estas ideas estaban destinadas a tener un gran futuro. La noción del mundo dominado por una ciega fuerza impulsora animal llamada voluntad tuvo un fuerte atractivo en un siglo en el que la biología, por un tiempo, reemplazó a la física como la ciencia dotada con mayor atractivo filosófico. La perspectiva biológica sugería que los conflictos internos profundos surgían no entre bajos y altos impulsos, como Kant había supuesto, sino entre un tipo de bajos impulsos y otro, todavía más repugnantes y enrevesados porque se camuflan a sí mismos, dándose aires de alta moralidad. La vieja e indemostrada gradación platónica, que aceptaba el súper-ego para su propia valoración, ha perdido ahora su fundamento. Lo único que ocurre es que algunos bajos instintos saben cómo adoptar un astuto y engañoso disfraz. En una época en que la naturaleza era vista como única e indivisible, y el hombre como una verdadera parte de ella, tal doctrina estaba destinada a triunfar. Dota al hombre recientemente naturalizado de carne y huesos. Y devalúa las pretensiones de una moralidad absoluta, antinatural y ascética.

La naturaleza única, ordenada, unificada, producto de un espíritu racional, ni podía realmente acomodarse al desesperado dualismo kantiano que separa el yo que *conoce* el mundo y es capaz de juicios morales del yo que lo habita y es observable, dotándole de una autoridad mayor; ni podía consolarse por mucho tiempo con el cuento de hadas hegeliano, que nos asegura que la razón es la *régisseur*[10] responsable de la *mise en scène*[11] de la historia, con un final feliz garantizado, en el que lo "bajo" y lo "alto" se mezclan en armonía. Pero la nueva historia sobre la ciega voluntad volviéndose hacia sí misma, y enmascarándose como algo alto y noble, en tanto que lo que realmente hace es perseguir sus propósitos más bajos por otros medios posee ahora un tremendo atractivo. Suena verdadera, y tiene una gran profundidad psicológica.

---

[10] *N. del T.*: Directora.
[11] *N. del T.*: Puesta en escena.

El pensador que más provecho sacó de todo esto fue el discípulo y admirador de Schopenhauer, Nietzsche. Con el tiempo pondría de pie a la filosofía de Schopenhauer mucho más incluso de lo que lo hiciera Marx con Hegel. Si la naturaleza no contiene otra cosa más que voluntad ¿por qué declararla completamente mala (como Schopenhauer había hecho) en vez de completamente *buena*? ¿Sobre qué base había denunciado Schopenhauer a la voluntad? ¿Por qué sigue buscando la autoafirmación de sí misma cuando utiliza otros medios más enrevesados? Si todo es más de lo mismo ¿qué más da? Si todo está moralmente al mismo nivel ¿por qué usar el signo negativo en vez del signo positivo? ¿Por qué usar un signo evaluativo, después de todo? No hay nada que justifique tal condena. Tampoco parece que se saque ventaja ninguna de realizar tal denuncia.

Nietzsche siguió adelante planteando que la resentida, talmada y mentirosa forma de la voluntad que se vuelve sobre sí misma, y que ha sido *forzada* a hacerlo por la debilidad del organismo en el que se halla, era incluso más repugnante y menos sana que la voluntad directa, cándida y brutal de un ser vigoroso y victorioso. Pero si la repugnante forma resentida y mentirosa tiene, a pesar de todo, éxito en su estratagema, no está nada claro cómo Nietzsche puede condenarla: el éxito, sea por el medio que sea, debería justificarse a sí mismo. Si tiene éxito, como Nietzsche tiene que aceptar a su pesar, ¿por qué la violencia enrevesada y astuta debería ser inferior a la abierta y vigorosa, cuando se reconoce que la primera es más efectiva? ¿Qué más da? Si los astutos débiles burlan a los estúpidos brutos, bien, mejor para ellos... ¿Por qué no habrían de ser los zorros, en vez de los leones, quienes heredaran la tierra? No sólo no está claro cómo Nietzsche puede permitirse este particular juicio de valor sino cómo, desde sus premisas, puede permitirse juicio de valor *alguno*.

Pero parece que Nietzsche introduzca en la argumentación un extraño criterio estético. Se permite la ventaja nada clara de juzgar dentro de un mundo en el cual, en teoría, no debe haber espacio para ello. Introduce de contrabando una premisa injustificada, lo mismo que hiciera Schopenhauer. Quizá hubiera intentado defenderse de esta objeción replicando que la forma retorcida y atormentada de la voluntad

era patológica, engendra un carácter enfermizo y feo, y una pérdida de excelencia. Incluso esta réplica resulta lógicamente tramposa; en una naturaleza extra-moral no hay otro criterio que el éxito. Los remilgos estéticos no van a ser ahora mejor justificación que la vieja moralidad. Pero fuera como fuere, ésta era su posición.

Ideas de este tipo al final alcanzaron un amplio reconocimiento público a través de Sigmund Freud. La razón de este impacto residió en que Freud las divulgó en terminología médica y científica en vez de literaria y filosófica. Las convirtió en parte de la medicina, o al menos esto es lo que él afirmaba, y las vinculó a una técnica terapéutica que prometía alivio al individuo infeliz. De forma muy significativa, también dotó a estas ideas con un ritual y una iglesia. En manos de Freud, la algo nebulosa y metafísica voluntad (Schopenhauer), o la voluntad de poder (Nietzsche), pasó a adquirir lo que parecía una forma más específica y empíricamente definida vinculada a la sexualidad. Así el lector sabía dónde situarse, o eso creía. Más importante aún, los estragos que hacían en nuestra mente el carácter taimado y la frustración de nuestros impulsos psíquicos podrían ahora, así lo afirmaba Freud, merced a una técnica especialmente diseñada, burlar el artero enrevesamiento. La técnica debía dejarse al cuidado y aplicación de un grupo/secta rigurosamente delimitado. Podría estar o no bien adaptada para burlar a su astuto oponente; en cualquier caso, su empleo estaba gobernado por reglas definidas precisamente para auto-garantizar su eficacia; y por si fuera poco, estaba maravillosamente adaptada a los requisitos de la época. La condición para que uno mismo sacara provecho de esta terapia residía en abstenerse de analizar sus credenciales y de poner en duda sus éxitos. Aquel que intente llevar a cabo cualquiera de las dos cosas será presentado como alguien que no cumple las condiciones de la terapia y, por tanto, sólo él tendrá la culpa si ésta no ha tenido éxito[12].

[12] Para una formulación más completa de este argumento, ver E. Gellner, *The Psychoanalitic Movement: Or the cunning of unreason*. Paladin, London, 1985.

Freud no tenía la coherencia filosófica de Kant, ni la profundidad de Nietzsche. No parecía percibir cómo muchas de estas ideas, si fueran válidas, socavarían nuestro compromiso, o nuestra identificación, con los valores racionalistas. Pese a todo, continuó manteniendo estos valores, incluso los puso en práctica, contentándose con mostrar las dificultades técnicas de hacerlo. Comprendió y subrayó el fuerte precio psíquico que había que pagar por el intento de contener nuestros impulsos oscuros; pero, estando dispuesto a pagar ese precio, falló en apreciar que había destruido la necesidad lógica de hacerlo.

Pero la lección general fue difundida extraordinariamente bien y de forma muy amplia por su obra: nuestra aparente racionalidad y moralidad no son sino un fraude. En realidad no son sino la búsqueda de la satisfacción de los mismos impulsos ciegos por otros medios. Los impulsos que subyacen a la moralidad y a los ideales abstractos son idénticos a aquellos impulsos a los que la supuesta razón y la moralidad tradicional dicen oponerse, rechazar y condenar. Éstos sólo difieren con respecto a aquellos en su tortuosidad, su deshonestidad y en su tendencia a engendrar trastornos psíquicos. El carácter tortuoso y nada ingenuo de los dictados de la razón y de la moralidad les priva de cualquier autoridad real. Nuestra verdadera identidad reside en otra parte. Del mismo modo en que Durkheim argumentó en la esfera del conocimiento que la aspiración de la razón para trascender la sociedad no era sino la búsqueda camuflada de fines sociales, así en la esfera de la moral Freud subrayó que los imperativos de la razón no eran sino la búsqueda de la satisfacción de los impulsos instintivos por otros medios.

En la variante freudiana del mensaje sólo nos podemos comunicar con nuestra verdadera y oculta identidad, y averiguar sus auténticos deseos, por medio de una curiosa técnica dejada al cuidado de su propio y monopolístico gremio. Ésta se revela a través de una extraña negociación interna bajo la guía autorizada de un miembro del gremio. Nuestro "verdadero yo" enfáticamente ya no es caracterizado por la imposición de reglas generales sobre nuestros impulsos, como Kant había pensado. El ego es misteriosamente autodefini-

do, destilado a partir de un compromiso entre deseo y realidad, cuya fórmula precisa constituye un gran secreto comercial. Uno sospecha que aquéllos que llevaban a cabo la práctica clínica la ajustaban a las exigencias de los clientes, sus medios y posibilidades.

Aunque Freud no se considerara a sí mismo como un irracionalista (consistentemente o no), sus ideas se constituyeron en una de las más poderosas, probablemente la más poderosa, corriente irracionalista del mundo contemporáneo. Nuestra identidad no debe buscarse ni en la razón, ni en un pensamiento pulcro y ordenado, ni tampoco en la participación en un plan histórico, ni tan siquiera en la contemplación estética (aunque la colección artística de Freud fuera excepcional). No reside ni en un autocontrol rígido ni en su extremo opuesto, la indulgencia, sino en un inespecífico término medio, que tiene que ser negociado de forma privada e individual. La indeterminación, y en consecuencia la conveniente manejabilidad, de esta posición moral opcional, seguramente supuso una buena contribución a que se vendiera de manera exitosa esta receta de salvación.

En cualquier caso, nuestra verdadera realización personal ni reside ni puede residir en el tipo de comportamiento recomendado por las reglas de Descartes, ni en la apoteósica coherencia kantiana, ni mucho menos en un utilitario cómputo de placeres y dolores. Si la sociedad nos obliga en alguna medida a comportarnos de cualquiera de estas maneras, como de hecho ocurre, el precio psíquico que hay que pagar es sin duda alto. Además, ninguna aceptación de nuestra condición podría hacerse por medio de un auto-análisis puramente intelectual, como recomendó el cartesiano moralista Spinoza. Sólo (en el mejor de los casos) la sumisión a un guía cualificado y una turbulenta cararsis pueden conseguir tal fin. La turbulencia del proceso, y la ausencia de criterio público para su correcta puesta en práctica y su finalización, supone que en el curso de la situación el paciente debe abandonar su propia autonomía y rendirse al guía. El concepto de "inconsciente" devalúa tanto la autonomía individual y toda compulsión racional interna, cuanto *cualquier* autoridad de la evidencia. El individuo nunca puede decir que su convicción interna no sea sino la voz del "engaña-

dor", ni puede estar seguro, mientras no reciba ayuda, de si la evidencia de su conducta efectiva no será sólo "superficial", y un caso más de astuto engaño. Sólo el practicante especializado (en el mejor de los casos) puede decírselo y, *ex hypothesi*, no hay posible réplica ante su veredicto. Nada puede ser menos cartesiano en espíritu que tal rendición y salto a la fe.

Luego hay, de hecho, una vía para conseguir la clase de descubrimiento de uno mismo que puede conducirle al menos a una relativa paz interna, pero es una vía que reside exclusivamente en un procedimiento totalmente irracional (la libre asociación y la catarsis emocional). Éste constituye una especie de *saturnal* irracional aunque puramente *semántica*, en la que el orden racional ya no es simplemente que no sea impuesto, sino que queda realmente *proscrito*. En el procedimiento terapéutico, la continua inversión de todos los cánones de la racionalidad protestante/cartesiana –orden, autocontrol– señala y subraya la especial condición, de modo semejante a como la más acentuada formalidad y/o el abandono en el vestir lo hacía en de los rituales colectivos de los antiguos misterios.

Pero en una época individualista, que carece de comunidades locales o familiares, el ritual es solitario, llevado a cabo por un único participante conducido por un único guía. La ejecución exitosa y completa de este proceder requiere este abandono del yo a la irracionalidad. En todo esto, la técnica se parece a los *ritos de paso* de las sociedades secretas, que captan al adepto por el terror y la falta de lógica de su ritual, por la inmersión en costumbres consideradas tabúes. Así, en el curso de todo este proceso, las recomendaciones de Descartes para nuestra vida intelectual quedan completamente invertidas. Si la revolución es la fiesta de los oprimidos, el psicoanálisis es el festival de los reprimidos.

El procedimiento también restaura, en una terminología nueva y ya no religiosa, la apelación a la autoridad cognitiva, ya que la técnica sólo opera bajo la supervisión de una casta de iniciados protegida sacramentalmente. La preparación e iniciación les confiere una condición psíquica especial capaz de otorgar la salvación; o sea, un sacramento. Las afirmaciones no pueden comprobarse mediante criterios abiertos

y a la luz de datos públicamente accesibles, sino sólo por esotéricos principios y merced a datos que, en última instancia, son interpretaciones de los miembros más autorizados de la misma casta. Es ésta la que juzga sus propios pronunciamientos de modo que, simplemente, por sus propios términos, no puede ser desafiada. Como todo ello se sigue de la doctrina misma, es imposible que la doctrina sea cuestionada. La auto-confirmación difícilmente podría ser más completa.

Dada la llamativa falta de una consoladora visión del mundo centralizada y autoritaria en nuestra sociedad (carencia que es inherente a sus principios básicos, no accidental), la provisión de socorro disponible para los psíquicamente afligidos es escasa y mal organizada. Al mismo tiempo, y como consecuencia de características familiares y obvias de nuestra sociedad –movilidad, inestabilidad, inseguridad, competitividad, carencia de comunidades locales que presten su apoyo al individuo– los psíquicamente afligidos van formando una gran proporción, en continuo crecimiento, de la población. De modo que se crea un importante mercado para la "terapia", el consuelo, el apoyo y el solaz. Esta poderosa y creciente demanda exige, inevitablemente, ser atendida.

El estilo, las técnicas, el lenguaje de una rápidamente creciente nueva profesión secularmente pastoral, los "consejeros", derivan en buena medida de la tradición irracionalista que acabamos de discutir, y comunica con fuerzas irracionales ocultas por medio de técnicas incomprobables. Los nuevos servicios pastorales, ahora, afirman que operan mediando con un yo verdadero y oculto, ni racional ni racionalmente manipulable, directamente inaccesible al individuo sin ayuda; y que este yo, aunque no se identifica completamente con los impulsos biológicos, se haya al menos más cerca de éstos que cualquier racionalidad formal. Cómo este verdadero yo es destilado a partir de aquellos impulsos biológicos dados, y cómo se relaciona con constreñimientos y limitaciones objetivas, permanece en el misterio. En lo esencial, los nuevos pastores, como Freud, son dados a conservar una incómoda combinación de los valores racionalistas con una imagen de la mente humana que los tornaría irrelevantes.

Este tema puede dividirse, realmente, en dos partes bastante diferentes. Tenemos, por un lado, la doctrina freudiana, lo que ésta real y sustantivamente enseña; y por otro, su efectivo método y modo de operar. Aunque evidentemente hay conexiones entre ambas es importante, sin embargo, separarlas.

La doctrina sustantiva modifica profundamente la imagen del hombre que previamente había sido dominante, bastante influenciada por las diversas corrientes racionalistas. Esta visión había presentado al hombre como un ser que cuidadosamente procura maximizar el placer y evitar el dolor, o alternativamente, en un estilo más alto de miras, como un ser que puede obtener placer con la realización de nobles ideales abstractos. La revelación freudiana nos invita a rechazar esta visión por considerarla puro cuento. Las fuentes reales de nuestra motivación y satisfacción están vinculadas, por un lado, a necesidades instintivas y, por otro, a relaciones y sentimientos concretos e intensos, rara vez declarados, que predominan en grupos con relaciones íntimas. Estas fuentes, no obstante, se perciben sólo desde un prisma distorsionado, como si fuera a través de un cristal oscuro: nuestros deseos y relaciones ignoran toda proporción, perspectiva y decoro, y además se ven sólo a través de un astuto código auto-impuesto, cuyo principal objetivo es engañar. Con todo, no son sino estos deseos y relaciones lo que realmente nos importa, lo que resulta relevante para el mantenimiento o la pérdida de nuestro equilibrio mental, y lo que tiene que ser tenido en cuenta cuando hay que enfrentarse a trastornos inducidos emocionalmente; el resto no es sino pura fachada, desplegada para el engaño y, sobre todo, para el autoengaño.

Además, si nos encontramos con un grave problema es inútil que nos comportemos de la manera que recomiendan los racionalistas. Un frío análisis racional de nuestros fines y circunstancias nunca nos conducirá a la verdadera fuente de nuestras perturbaciones, ni nos ayudará a superarlas. Siempre oculta, es totalmente imposible aproximarse directamente a ella. Las medidas correctivas eficaces no son racionales.

He ahí lo esencial de la doctrina sustantiva. Si es válida, socava o destruye la mayor parte de las ideologías políticas, tanto de izquierdas como de la derecha liberal. Ni la participación en una comunidad libre e igualitaria, ni la adquisición de riqueza y gratificaciones, realmente apaciguan o gratifican la psique. Irónicamente –dada la hostilidad que muestra hacia Freud– es la receta de la nueva derecha romántica y antiliberal, la restauración de una política jerárquica, anti-igualitaria, ritualista y emotiva, la que cumple con los requisitos que revela la nueva visión del hombre. Principalmente por razones raciales, esta clase de derecha no invoca a Freud, y en la medida en que se moleste en encontrar un alegato filosófico, tenderá a invocar el nombre de Nietzsche.

La intelectualidad liberal occidental, que sí que reconocía a Freud, y que adoptó su lenguaje y sus ideas para manejarse con la psicología humana y las relaciones personales, no abrazó, sin embargo, semejantes conclusiones bajo su influencia. Por el contrario, la adopción de ideas freudianas se combinaba, e incluso se utilizaba para justificar una moral liberal extremadamente permisiva. Por decirlo de alguna manera, el modo de usar a Freud podía expresarse con la fórmula: "Freud ha mostrado que las represiones son malas, por tanto las restricciones de la conducta deben ser eliminadas". Aunque no hay garantía de que ello se siga de las palabras o la doctrina del maestro, así fue como de hecho Freud fue interpretado y utilizado.

Esto deja abierta la cuestión del irracionalismo del método freudiano. La teoría del conocimiento freudiana realmente operativa contiene tanto una adopción parcial cuanto una inversión parcial del proceder racional cartesiano. En los aspectos que le preocupan –creencias acerca del yo y de sus relaciones afectivas– exige, en efecto, la suspensión total de las creencias previas, lo mismo que Descartes había hecho. Pero a la hora de recuperar las convicciones sigue, no las fuertes implicaciones lógicas de las ideas claras y distintas sino, por el contrario, el resbaladizo camino de la interpretación de las asociaciones de ideas. El principal papel de la noción de inconsciente es devaluar, deslegitimar, todas las convicciones, de tal modo que la com-

pulsión y la lucidez internas no constituyan una posible defensa. En todo caso, son una circunstancia agravante y sospechosa. Creemos lo que nuestro inconsciente nos ordena que creamos y no estamos al tanto de sus motivos o razones. Esta doctrina se aplica principalmente a las creencias sobre nuestros propios estados psicológicos, pero estrictamente hablando se debiera aplicar a cualquier creencia sin restricción.

¿De qué manera es entonces posible la opinión verdadera y, en consecuencia, la conducta sensata? Sólo de un modo: prestando atención exclusivamente a aquellas creencias que han sido revalidadas, comprobadas y filtradas a través del procedimiento que permite ganarse la entrada al inconsciente, obligándole a verter sus secretos.

Se abandona así el universo racionalista cartesiano, en el que el conocimiento es soberano y el mundo secundario, y en el que no están permitidas las jerarquías cognitivas entre los hombres, para volver a un mundo en el que una determinada visión del mismo está dotada de una enorme autoridad, solidez y prioridad y en el que está permitido atribuir la correspondiente condición a los procedimientos cognitivos y a los investigadores. Las características generales del mundo se consideran conocidas y dadas, y el prestigio y la autoridad de las afirmaciones, y de aquellos que las sustentan, se siguen *de ello*. Una visión fija del mundo engendra una jerarquía sacramental que divide a la humanidad en quien conoce y salva y aquéllos que, si adecuadamente reverenciales, pueden recibir la salvación. Los freudianos se parecen a los marxistas en su inversión del principio que atribuye la soberanía cognitiva *solamente* a un procedimiento racional que se erija fuera del mundo; la soberanía vuelve a una convicción sustantiva a propósito de la fuerza que, supuestamente, domina *en* el mundo.

La noción de inconsciente, cuya implicación inmediata y crucial es la deslegitimación de todas las ideas que mantenemos de forma natural cuando se quedan sin el beneficio que supone el respaldo de la jerarquía adecuada, es el principal instrumento para la consecución de este fin; pero no es el único. La noción de inconsciente es el equivalente a la doctrina del pecado original cognitivo. Aquellos que

están en profundo pecado no son adecuados para juzgar a su salvador.

Otra importante estrategia se localiza en la naturaleza de lo que se puede reconocer como evidencia y su relación con la teoría. La agrupación de la evidencia a través de la "libre asociación" asegura que el material es innumerable y caótico. Necesita ser clasificado, "interpretado", antes de que pueda ser mínimamente usado en un esquema explicativo. El solo polimorfismo de los datos introduce ya un buen elemento de arbitrariedad dentro de la interpretación/clasificación; pero esta volatilidad se ve reforzada por el principio, muy subrayado, de que el material se nos presenta arteramente con el objetivo de engañar, y que este engaño puede ser extremadamente sofisticado y esconder dobles intenciones a muchos niveles. Sólo el intérprete especializado puede desenmascarar los múltiples estratos de engaño. Pero éste, a su vez, se define por su pertenencia al gremio, y por su compromiso con la doctrina.

No hay nada, a fin de cuentas, de inusual en este mundo, la mayor parte de los mundos en los que los hombres han habitado cumplían con esta fórmula general. No se permitía que la investigación cuestionara el consolador mundo que le correspondía. Desde el punto de vista del racionalismo post-cartesiano, la construcción de tal tipo de mundo es descaradamente circular, un caso flagrante de petición de principio. Pero desde el punto de vista de los devotos habitantes de ese mundo, su suspensión –en nombre del escrutinio externo, independiente– podría constituir un solecismo moral. Lo que es inusual, aunque quizá no único, en el mundo freudiano es que se construye enteramente a partir de elementos naturalistas. En ese sentido, como en otros, el psicoanálisis realmente pertenece a nuestra época. Freud se sitúa, como él mismo proclamaba, en la culminación de una progresión que conduce desde Copérnico, vía Darwin, hacia la naturalización del hombre, hacia su definitiva inclusión en la naturaleza, y rechaza concederle cualquier *status* extraterritorial. El inconsciente es, enfáticamente, un concepto naturalista –y en ello radica una parte esencial de su atractivo–; pero su papel en la construcción del mundo freudiano se asemeja estrechamente a aquel de las variadas esferas tras-

cendentes presentes en anteriores sistemas de creencias no naturalistas. Un mundo acogedor, saturado moralmente, jerarquizado cognitivamente, y que promete salvación ha sido construido; aún cuando, en esta ocasión, la esfera cognitivamente privilegiada parece haber sido suministrada por la *naturaleza*.

Capítulo 5
Las dolencias de la razón

La naturaleza devora a la razón

La razón impone una investigación ordenada sobre el mundo, lo que engendra una naturaleza única, unificada por leyes simétricas. En torno a mediados del siglo XIX, y en particular después de Darwin, se hizo obvio que la parte más importante de la naturaleza, la que producía el mayor impacto sobre la imagen del hombre, era la *biología*. La unificación darwiniana del mundo biológico, y la inclusión del hombre en él, subrayaba lo que otros habían defendido desde fundamentos más formales, a saber, que no hay sino una naturaleza, y que el hombre es parte de ella. Pero Darwin también nos recordó que la naturaleza funciona a través del conflicto, la agresión y la eliminación de los débiles, y que el equipamiento que el organismo desarrolla tiene como principal finalidad la supervivencia del organismo y de la especie a la que éste pertenece.

A partir de todo esto se puede vislumbrar la forma *general* del argumento suficiente para alcanzar una conclusión irracionalista, con independencia de las cuestiones de detalle. Éste podría expresarse del siguiente modo: una razón ordenada engendra una naturaleza simétrica. La naturaleza no permite excepciones ni extraterritorialidad para sus criaturas. Pero la razón está comprometida, *precisamente*, con tal tipo de pretensiones. Por tanto, la razón debe ser un fraude, una fachada espuria para esconder algo más. Es parte de la naturaleza, y no puede pedir situarse ni fuera, ni por encima de ella. Una vez desenmascarada se convierte en parte de la naturaleza –y pierde su autoridad–. Así la razón, a pesar de haber producido una naturaleza omniabarcante, se ve privada de su rango y autoridad en ella.

Las teorías más específicamente naturalistas están todas ellas comprometidas, *ex hyphotesi*, con un tibio irracionalismo de este tipo; podrían, pero no lo necesitan, ser también irracionalistas de un modo más extremo y virulento. Al haber renunciado a conceder a la razón un *status* extraterritorial, la naturalizan forzosamente en este mundo y, por consiguiente, la degradan; además, no todos concuerdan en la valoración del papel de la razón en el mundo, ni en el futuro que le espera. El tipo de valores que estos teóricos favorecen

podría (como en el caso de Marx y Freud) no distar demasiado de aquellos con los que comulgan los racionalistas canónicos. La razón podría no ser en absoluto lo que pretende ser, pero aún así lo que propone en el mundo podría ser loable por razones intra-mundanas. Sin embargo, y como alternativa, también resulta posible un irracionalismo más poderoso, según el cual la pérdida de autoridad extra-mundana priva a la razón de *toda* autoridad, y todas sus afirmaciones han de arrojarse por la borda con la pérdida de sus viejas pretensiones. La razón no sólo reclamaba un *status* espurio, sino que lo que pretendía era claramente dañino. Este tema está presente de forma clara en Nietzsche, y en menor medida en Freud (puesto que no parece que afecte a sus propios valores, sea o no en esto coherente).

El retorno de la armonía preestablecida

En suma, las conclusiones de todos estos argumentos que naturalizan al hombre no tienen por qué ser *siempre* irracionalistas. Hay toda una subclase de teorías que naturalizan al hombre y eluden el irracionalismo merced a un argumento que postula una coincidencia providencial (o una armonía preestablecida). El hegelianismo, evidentemente, sería un caso extremo de tal punto de vista, en cada etapa histórica la razón se revela justo en tan gran o pequeña medida como es apropiado a esa época, tanto cuanto la humanidad estaba preparada en esa etapa, reservándose para el final su total auto-revelación. En este final se encontraría el propio Hegel, listo para recibirla y esperándola. El pragmatismo, de modo similar, cree que los procesos cognitivos no son sino procesos biológicos, pero que aun así este mundo está tan bien dispuesto que aquellos procesos nos ayudan a realizar las cosas del mejor modo, y en ese sentido actuamos correctamente cuando, en términos generales, confiamos en nuestras propias creencias. No necesitamos optar, el conocimiento y la naturaleza están hechos el uno para el otro justo desde el principio. No está nada claro qué podríamos decir, o qué podríamos hacer, si las cosas no estuvieran, después de todo, tan bien dispuestas, podríamos perseverar en nuestra equi-

vocada complacencia, incapaces de escapar de ella incluso si ésta acabara con nosotros. Pero parece que los pragmatistas son hombres de temperamento sanguíneo y optimismo incurable, y no son dados a contemplar esta posibilidad. De hecho, les gusta recomendar este tipo de temperamento alegre a todo aspirante a pensador.

El pragmatista contemporáneo más influyente y distinguido, W. V. O. Quine, se compromete inequívocamente con una posición de este tipo. Explícitamente repudia la aspiración cartesiana al exilio cósmico (la excelente frase es del propio Quine). En cualquier etapa del desarrollo cognitivo de la humanidad (o incluso de cualquier vida) podemos, según parece, construir felizmente sobre la herencia existente, con la confiada expectativa de que, aunque sin duda a menudo podemos errar en los detalles, en líneas generales nuestra construcción será sólida y nos suministrará una base adecuada para esfuerzos posteriores. En otras palabras, las razones que impulsaban a Descartes a buscar el exilio, la desconfianza en la cultura heredada, son descartadas[1]. Cognitivamente hablando, todo está bien en el mundo. Se trata de una premisa o de una justificación para una estrategia o actitud que solamente funciona en la medida en que esta complaciente y optimista asunción sea correcta. Si no lo es ¿cómo podemos descubrirlo? Pagaremos por nuestro fracaso en descubrir nuestro error, pero nuestra desaparición podría salvarnos de tener que reconocer que estábamos equivocados.

Mi propia sospecha es que este tipo tan característico de pragmatismo, confiado y optimista, tiene raíces distintivamente americanas; su trasfondo comprende la historia social y económica de Norteamérica y la historia biológica de las especies; pero tiene poco sentido para los períodos de estancamiento y para los puntos muertos que caracterizan muchas

[1] Cfr. W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1953) (trad. española, Ariel, Barcelona, 1953); *Ontological Relativity and Other Essays* (Columbia University Press, New York y London, 1969) (trad. española, Madrid, Tecnos, 1986).

de las fases de la historia humana. América nació moderna y progresista, no necesitó alcanzar la modernidad, y el pragmatismo está basado en la asunción de que las verdades importantes están ahí, esperando a ser descubiertas, como ocurrió en este feliz período y, de una forma más brutal, en la biología. El mismo William James titubeaba entre la opinión de que el pragmatismo era la verdad para todos y la idea de que era la expresión distintiva del espíritu americano[2].

Armonía o estado de sitio

En general, podemos distinguir entre aquellos naturalistas, como Freud, que concluyen que el hombre debe ser redefinido en coherencia con su naturalización, y que la razón en tanto que facultad humana merece menos reverencia de la que demanda; y aquellos que, como los pragmatistas, proclaman alegremente nuestra incorporación en la naturaleza, a la vez que piensan que la naturaleza está de todos modos tan excelentemente dispuesta que por sí misma fomenta sólidos hábitos racionales, de tal forma que no necesitamos desautorizar nuestro previo compromiso con la razón. Lo único que afirman es que la razón, en realidad, pertenece mucho más a la naturaleza de lo que previamente hubiera sospechado. No tiene la necesidad del exilio cósmico, pues está lo suficientemente cómoda aquí; el hábitat es benigno, sobre todo en América, lo único que necesitamos es ver la razón, y la naturaleza, bajo una luz diferente. Ya no se justifica por su *status* extraterritorial, sino, por el contrario, por su bien establecido, favorable y confortable lugar dentro de la naturaleza.

Los providencialistas, evidentemente, pueden ser acusados de fácil optimismo y de realizar un razonamiento descaradamente circular. En un mundo en el que los valores están dictados por los intereses de clase, por ejemplo, ¡qué gran

[2] William James, *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. Longmans, New York, 1907 (trad. española, Alianza, Madrid, 2000).

fortuna fue que Marx y Engels nacieran justo en el momento en que el proletariado, al alcanzar la autoconciencia, podía formular su propia y última ideología por boca de aquellos dos hijos sumamente típicos y renegados de la burguesía! Pensemos qué hubiera ocurrido si hubieran nacido en una época anterior: se les hubiera negado siquiera un atisbo de la verdad...

Esto es precisamente lo que los providencialistas proclaman. Hay algo cómico en sostener que, por una maravillosa coincidencia, estoy casualmente en el momento del mundo en que sólo éste puede ser comprendido verdaderamente; o de modo más general, en el momento en que el mundo es cognitivamente benigno y asegura que realmente estamos en lo correcto. Pero cómico o no, la estrategia circular permite a los providencialistas seguir siendo naturalistas y abstenerse, no obstante, de repudiar la razón. La razón es el peón de la naturaleza, pero la naturaleza está tan bien dispuesta que la razón nos dice la verdad acerca de ella.

La razón cartesiana repudiaba tal circularidad y buscaba una fundamentación genuinamente independiente. No *asumía* que las disposiciones cósmicas fueran favorables al conocimiento para entonces decir: ¡adelante! Más bien se preguntaba si las condiciones eran realmente favorables.

Descartes, *al final,* tuvo que concluir que las condiciones eran de hecho benignas, gracias a entrar en asociación cognitiva con la divinidad. La razón extraterritorial garantiza a Dios que, a su vez, asegura que la razón sea aplicable intraterritorialmente. Aun así, previamente era necesario el exilio cósmico. La razón tenía que marginarse por completo al comienzo si es que quería volver cargada de autoridad cognitiva.

Había buenos fundamentos para la preocupación arriba mencionada, en muchas circunstancias históricas las condiciones no eran favorables para la emergencia de la verdad. Los providencialistas proclaman, en efecto, que la circularidad no importa, el mundo es un lugar tan bendito que su propio círculo particular contiene la verdad. Pero si no fuera así ¿cómo podrían saberlo? La propia circularidad de sus ideas excluye semejante posibilidad. Pero ¿está *de hecho* excluida?

De este modo podemos distinguir entre providencialistas, que creen en la armonía preestablecida, y sus oponentes, que pueden ser llamados racionalistas con mentalidad de estado de sitio. (Ambos son en un sentido racionalistas que han intentado hacerse cargo de la naturalización del hombre, y en consecuencia la negación del dualismo.) Estos últimos no se permiten tranquilizar con la complaciente asunción de un mundo predominantemente benigno, que cuidará de nosotros, al menos al final, o todo el tiempo, según otras versiones. La mentalidad de estado de sitio asume un mundo generalmente ajeno y hostil, o en el mejor caso neutral y totalmente impredecible, en el que no podemos esperar ningún seguro cósmico ni garantía para nuestro compromiso con la razón. Por lo que a mí respecta, soy dado a creer que la mentalidad de estado de sitio es la correcta.

El viejo y el nuevo adversario

Un problema central al que se enfrenta la razón surge, como hemos visto, con su incorporación a la naturaleza. La razón se convierte entonces en una acción o actividad más entre otras. En este punto de la argumentación los caminos se bifurcan, o bien las leyes a las que la naturaleza está sujeta son tan providencialmente beneficiosas que aseguran que la razón tiene que ser fiable (providencialismo), o bien no lo son.

A partir de la última asunción nos encontramos con la que quizá sea la principal forma de irracionalismo moderno. Sus defensores difieren de los primeros críticos de la razón en un aspecto muy importante: el ataque se lleva a cabo, no a favor de una autoridad trascendente, sino en pro de otras fuerzas dentro del mundo que, según su parecer, ejercen un poder mayor sobre nuestra lealtad (instintos profundos, raza, clase o cualquier otra cosa). No maldicen a Descartes, como Pascal, por poder arreglárselas sin Dios. Lo maldicen por no someterse a la naturaleza.

Uno de los principales puntos que deben señalarse y subrayarse en el cambio histórico ocurrido en el debate racionalista, entre los siglos XVII y XVIII por un lado, y XIX y XX por el otro, es que durante el primer período el debate tuvo lugar,

simplificando las cosas, en términos de razón y religión, mientras que en el último período la religión dejó de ser el principal o incluso un importante adversario. Los oponentes cruciales de la razón, en la época moderna, no son aquellos que afirman que ésta debe inclinarse ante las afirmaciones de una autoridad superior que habla desde un lugar superior y trascendente; son aquellos que insisten en que debe ceder a una fuerza vital *dentro* del mundo, una fuerza que, realmente, deriva su vigor y su autoridad de su *status* natural e intramundano. Si la naturaleza lo es todo, entonces la legitimidad debe residir en ella.

Hay en el corazón del moderno irracionalismo una especie de chovinismo *intra-natural*. Los extraños, procedentes de partes ontológicas extranjeras que habitualmente nos han gobernado, deben ser expulsados, como si fueran Tarquinos cósmicos. Desde ahora sólo los nativos pueden aspirar a gobernar y ¡cuanto más indígenas sean, mejor! ¡El mundo para los mundanos! Todo pretendiente extranjero es ilegítimo. El sustituto podría ser la voluntad, el interés de clase, la adaptación instintiva... Pero luego se pretende que las fuerzas irracionales pertenecen mucho *más* a este mundo que las racionales, que son una parte más genuina de él. Aunque la razón ha constituido la naturaleza, no tiene cabida en ella, o sólo le corresponde un lugar subordinado. Este argumento podría llamarse el del suicidio de la razón.

La impotencia de la razón

Esta degradación de la razón, resultado de incorporarla a la naturaleza, constituye la forma general del irracionalismo moderno en todas sus variedades. Los providencialistas comparten con la tendencia irracionalista la consideración de la razón como un agente natural entre otros, pero evaden las consecuencias que de ello se siguen. En este sentido, mitigan la degradación. Lo hacen afirmando que la razón, aunque no sea tan autoritaria e independiente como una vez proclamó ser, sin embargo, es al menos el más adecuado agente comisionado de las fuerzas respetables y benevolentes dentro de la naturaleza que contribuyen a la rectitud, cognitiva

o social, o a ambas. Privada de autoridad independiente, se atribuye a la razón un poder delegado de algo mucho mayor y más impresionante. De hecho, los providencialistas, más que mitigar la degradación de la razón, al definirla o vincularla con una tendencia poderosa dentro de la naturaleza terminan por dotarla de una nueva especie de autoridad y dignidad. De modo que la razón puede, después de todo, ser refrendada y digna de confianza. Revela la omnipresencia de fuerzas benignas que, a su vez, apoyan y aseguran su propio prestigio.

El irracionalismo moderno, o el antirracionalismo, también puede, no obstante, asumir otra forma. No necesita proceder vía naturalismo. El argumento básico puede proceder no a través de la naturalización de la razón, sino por medio de una demostración de su incapacidad básica para hacer aquello que se había propuesto hacer. No la absorción en la naturaleza, sino el fracaso en la práctica, se convierte en la objeción.

La ausencia de cualquier garantía de validez o de justificación del método racional (sea éste equiparado o no con la ciencia) es uno de los temas persistentes de la filosofía moderna. La ansiedad por la ausencia de cualquier tipo de carta de validez para la ciencia moderna posee algo de paradójico si la contraponemos a la explosión cognitiva que se ha venido produciendo desde el siglo XVII hasta ahora; tremenda y dramáticamente exitosa. Parece que la ansiedad nos la provoca la viabilidad de un asunto altamente exitoso.

La ansiedad se presenta de varias formas. Por ejemplo, los datos disponibles son fragmentarios y exiguos ¿Qué garantía hay para extrapolar a partir de ellos? En particular, ¿por qué el futuro tiene que reproducir las regularidades del pasado? O una vez más ¿qué garantía tenemos de la consistencia o completud de los cálculos que empleamos? Esta preocupación parece encontrar confirmación en ciertas conclusiones técnicas de la lógica matemática; el programa que pretendía convertir todos los razonamientos matemáticos en una simple implementación de principios lógicos inocuos e irrebatibles, *no puede* llevarse a cabo. Si la investigación racional implica procedimientos que no puede justificar ¿puede ser racional?

El argumento de la impotencia de la razón afirma básicamente que de hecho hay procedimientos implicados que no pueden ser justificados, de modo que, incluso si tienen éxito, siguen siendo irracionales. No pueden satisfacer el anhelo cartesiano de auto-validación.

Hay cierto vínculo entre el suicidio y la impotencia de la razón. Los preocupados en esta última cuestión, cuando pierden la esperanza de encontrar una prueba que pueda validar los procedimientos racionales, tienden a recurrir al hecho de que *nosotros* –nuestras mentes, nuestra tradición, nuestra cultura, o lo que sea– realmente funcionamos así. Recurren a la práctica o a la costumbre, por falta de capacidad para establecer o demostrar una norma. Lo que en un contexto es la degradación naturalista se convierte en otro contexto en una *faute-de-mieux*[3] solución al problema de la impotencia. La naturaleza usurpa el papel de la razón, o sustituye a la razón a cuenta de sus fallos, se puede mirar del modo que se prefiera.

La reivindicación de la inferencia

El irracionalismo que se enraíza en el argumento del suicidio de la razón, el punto de vista de que la naturaleza es omniabarcante y no debemos esforzarnos por trascender sus caprichos, en ocasiones tiene lo que se podría llamar una jugosa o sustanciosa cualidad; el irracionalismo se pone lírico elogiando una sabiduría profunda de la comunidad o de la tradición, de la sangre, de la tierra, de la clase o del vibrante vigor de oscuras fuerzas internas de nuestra psicología. Lo jugoso de esta prosa reside en el hecho de que tiene una fuerza efectiva para elogiar y adorar. Los irracionalistas de esta especie a menudo han sido maestros de un elocuente estilo literario.

El argumento de la impotencia de la razón, por su parte, está bastante menos provisto de envoltura literaria y fuegos

[3] *N. del T.*: A falta de mejor.

artificiales retóricos. El problema es que este tipo de irracionalismo no tiene en su cantinela ningún candidato propio a quien favorecer y cuyos poderes oscuros y misteriosos ensalzar. Todo lo que posee es el fracaso de un candidato, la razón, más que el triunfo de un rival. Quizá hay límites para el potencial literario de la *Schadenfreude*[4]. A pesar de este obstáculo, algunos especialistas de esta tradición, especialmente P. Feyerabend, dieron lo mejor de sí con un material tan poco prometedor[5]. Quizá éste sólo proporcione la poesía a las rabietas del irracionalismo, un material bastante débil si se le compara con el de sus rivales, que celebraban el triunfo de la naturaleza y se regocijaban en una espléndida *Götterdämmerung*[6] de la razón. Pero sea como fuere merece comentario.

Uno de los más importantes e interesantes intentos de resolver el problema de la validación es el de Karl Popper. El más temprano y aun, quizá, más famoso trabajo de Popper[7] es una reinterpretación de la ciencia; reinterpretación destinada a solucionar el problema de Hume. Popper piensa tener éxito allí donde Kant había fracasado, en reivindicar la racionalidad de la ciencia, y salvarla de degradarla en costumbre meramente contingente de la mente humana.

El argumento que empleó era básicamente muy simple. El conjunto de la ciencia, desde su punto de vista, no consiste en otra cosa sino en la formulación de hipótesis y de su sucesiva eliminación. La ciencia es la eliminación de teorías a partir de contraejemplos. La falsación de una generalización por un contraejemplo es, lógicamente, un procedimiento incuestionable. El principio implicado es simplemente que un contraejemplo bien establecido definitivamente compor-

---

[4] *N. del T.*: Alegría por el mal ajeno.

[5] Cfr. P. Feyerabend, *Against Method*. NLB; London, 1959 (trad. española, Ariel, Barcelona, 1989).

[6] *N. del T.*: "Ocaso de los dioses" en alemán; aunque es posible que Gellner quisiera aludir a la obra de Nietzsche *Götzdämmerung, El ocaso de los ídolos*.

[7] K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*. Hutchinson, London, 1959 (trad. española, Tecnos, Madrid, 1995).

ta que la generalización es falsa. Éste es sin duda un luminoso ejemplo de principio autojustificado. Habría encendido el corazón del propio Descartes, quien lo hubiera reconocido como una de esas verdades lúcidas que una mente racional no puede rechazar. Son principios de este tipo los que nos permiten escapar de la mera "costumbre y ejemplo". Y, para Popper, es *el principio* que nos permite escapar hacia el genuino conocimiento, fuera del pensamiento cerrado que se perpetúa a sí mismo.

Puede, en efecto, ser presentado con cierta plausibilidad como el descendiente del argumento del *cogito* cartesiano. Lo que Descartes había hecho era decir que sólo los datos inmediatos de conciencia eran indubitables e imposibles de manipular para el demonio (alias la cultura). Llamó a esta indubitable base una sustancia o el yo, pero esto era únicamente un adorno verbal o la excrecencia de una metafísica altamente discutible. Despojado de todo ello, puede ser interpretado en la versión de Popper (aunque Popper no es subjetivista) del siguiente modo: tenemos nuestra base de datos inmediata y estamos justificados a inferir que cualquier cosa incompatible con ella es falsa. Este principio posee aquella luminosa y auto-justificada autoridad que Descartes buscaba para escapar del error y la mera contingencia de las opiniones inspiradas por la cultura.

Luego para proceder y ser racionalmente vindicada, la ciencia no requiere sino este principio incuestionable, lúcido, contundente y auto-justificado. Así, una idea clara y distinta es posible, después de todo, y útil para guiarnos. Pero también necesita de aquellos datos empíricos destinados a actuar como falsadores, como eliminadores de teorías. Y aquí es donde surgen los problemas.

Desde este punto de vista la ciencia ya no consiste en un cuerpo de verdades establecidas, lo único que realmente está establecido es que se ha mostrado que un conjunto de generalizaciones son *falsas*. No se conoce realmente que alguna generalización sea verdadera; a lo sumo se podría decir que de la infinidad de ideas no falsadas todavía hay algunas que por el momento son las primeras de la cola. Algunas ideas están situadas en primera línea del frente y tienen el honor de ser

las más evidentemente sometidas a la prueba de fuego de los continuos intentos de falsarlas.

¿Cómo se seleccionan estas heroicas ideas para situarlas en primera línea? Es en este punto donde Popper difiere claramente de los anteriores filósofos de la ciencia convencionales. Con frecuencia se suponía que, a partir del conjunto de ideas que todavía no se conoce si son verdaderas o falsas, la ciencia seleccionaría aquellas que parecen más probables, que tienen mayor perspectiva de supervivencia dado su pasado expediente. Popper es escéptico ante la posibilidad de graduar de este modo las ideas rivales; pero, sobre todo, insiste en que ideas altamente improbables son tan buenas, o incluso mejores, que otras más probables para ocupar esa primera línea. Cuanto mayor sea el riesgo de falsación de una idea, y mayor cobijo dé a la fortuna empírica, mayor será también su contenido y su valor; habríamos descubierto y alcanzado lo máximo si, sometida a prueba, tal suplicio no la falsea y sobrevive indemne. Cuanto mayor riesgo, mayor ganancia en caso de éxito, o al menos de cara a evitar el error; y cuanto mayor sea el logro cognitivo, mayor el botín de conocimientos que nos llevaremos a casa.

Obsérvese que, desde este punto de vista, la práctica de la ciencia se divide en dos partes. Una de ellas, evidentemente, satisface todos los cánones de la racionalidad cartesiana, el principio de falsación a partir de un contraejemplo es claramente incuestionable. No está hipotecado por ningún prejuicio cultural. Es racionalmente obligatorio para cualquier mente cartesiana dispuesta a prestar atención a la voz de las ideas claras y distintas. Este principio les ofrece una oferta que no pueden rechazar. Se debe asumir también la existencia de algunos datos empíricos (que actúan como eliminadores). Si se dan estos dos elementos, entonces la ciencia puede proclamar que es racional, y que está justificada.

Pero hay también otro tipo de actividades, sobre todo el descubrimiento y la formulación de ideas que posteriormente se han de comprobar, y quizá su ordenación en un *ranking* para someterlas a prueba. Estas actividades son básicamente no racionales para Popper, y ni pueden, ni necesi-

tan estar dotadas de justificación racional. No hay un proceder propio del descubrimiento, el descubrimiento no tiene lógica. Todo lo que se puede decir, aunque sea de un modo vago o poco preciso, es que es bueno para un pensador sumergirse en un problema; pero ni la inmersión ni la no inmersión constituyen garantía alguna de un descubrimiento exitoso.

Esta teoría pretendía ser un apoyo para el racionalismo. Es ciertamente posible construir un modelo de ciencia desde estos presupuestos. Modelo que no contiene ningún paso que necesite darse por supuesto. Las ideas, las teorías, son suministradas para un fin, los "datos" para otro, para empezar no se espera que la entrada de ideas en sí misma satisfaga ningún criterio de racionalidad y, en consecuencia, tampoco pueden fracasar en no hacerlo. Por el contrario, la confrontación de las ideas y los datos sigue una lógica contundente, obvia, lúcida y auto-evidente. Así es la ciencia. Luego la ciencia es racional *quod erat demostrandum*.

Hay, por supuesto, un precio a pagar; a saber, la ciencia ya no puede ser entendida como la disciplina que suministra verdades dignas de confianza sino sólo como la que elimina de modo solvente las falsedades. No hay verdades establecidas definitivamente. Lo único que queda siempre es una reserva infinita de ideas que poseen como característica principal el no haber sido todavía eliminadas, y cualquier selección que realicemos entre estas candidatas todavía supervivientes es, una vez más, excluida de la ciencia propiamente dicha y de los requisitos de la racionalidad.

La idea de una concreta actividad que se ajuste a este tipo de receta no es contradictoria en sí misma. Sin duda, podría haber una investigación institucionalizada que se llevará a cabo de este modo. Podría haber una comunidad intelectual dedicada a la formulación de ideas interesantes y a ponerlas a prueba, comprometida con la eliminación de toda aquella que no la supere. La comunidad no tendría ningún compromiso rígido con ningún conjunto de ideas, aunque se podría permitir la vinculación personal por parte de miembros individuales con esta o aquella teoría, con tal de que no lleve a una protección indebida de dicha teoría con respecto a una evidencia refutatoria.

Pero esta actividad guardaría poca relación con la actividad concreta realmente reconocida como ciencia en nuestra sociedad. Ésta consiste en un cuerpo de doctrinas que no es precisamente un subgrupo arbitrario de todo ese conjunto de ideas todavía no eliminadas. Es, por el contrario, un cuerpo que se tiene por verdadero, o al menos lo suficientemente cerca de la verdad como para confiar a él nuestra vida y nuestra fortuna.

Así, el precio que Popper paga por la completa racionalización de una ciencia realmente pura es que el aspecto práctico de la ciencia, y la confianza que tenemos en la aplicación de las ideas bien establecidas, sean de la ciencia o del sentido común, habría de remitirse a lo irracional. Es realmente muy difícil explicar en qué sentido aquellas creencias son en efecto racionales pues la asignación de probabilidades numéricas a hipótesis o a teorías completas resulta tremendamente artificial. Un curioso efecto del intento de Popper de salvaguardar la ciencia dentro de los límites de la racionalidad es que mientras tiene éxito en asegurarlo para la ciencia "pura", purificada de acuerdo con su receta, al mismo tiempo subraya la irracionalidad de nuestra fe en la realmente amplia e importante aplicación de la ciencia, normalmente considerada una parte integral de la misma.

Este punto viene reforzado por otra crítica frecuente a Popper: incluso la racionalización de la ciencia "pura", su reducción a operaciones que son estricta y puramente lógicas, depende de la disponibilidad de datos "fuertes", de hechos carentes de ambigüedad, independientes e indubitables. Pero este tipo de "hechos" que confirman o niegan teorías muy generales son normalmente susceptibles de diversas interpretaciones. Los hechos individuales están "cargados de teoría", y a cualquier recalcitrante hecho individual, como si se tratara de un espía capturado, se le puede hacer cambiar de bando, interpretarse de un modo que le obliga a conformarse con la teoría. Si esto es así, la bella e inspirada imagen popperiana de la eliminación de grandes teorías por un único y valiente hecho que las desafía se convierte en un mito, y si un simple hecho no puede hacer nada ¿cuántos hechos forzosamente "convertidos", reinterpretados, puede tolerar una teoría?

Estas dos consideraciones son los principales modos en los que la empresa popperiana ha sido criticada. Ello ha llevado a que hombres que trabajaban en la tradición popperiana, tales como I. Lakatos y P. Feyerabend, desarrollaran modificaciones que llevan, en el caso de este último, a formas rotundas y descaradas de irracionalismo. Reconociendo que las teorías científicas muy abstractas no son tanto hipótesis que puedan sostenerse o venirse abajo por un único contraejemplo, sino que constituyen programas de investigación, esto es, esquemas abstractos que inspiran teorías específicas pero que en sí mismos no se enfrentan directamente con la realidad, Lakatos ha desarrollado un farragoso conjunto de criterios dirigidos a guiarnos hacia una evaluación racional de "programas de investigación" rivales[8]. La aplicación de los criterios puede tornarse en un asunto en cierto modo impreciso. Es difícil, al final, no verlos como otra cosa que casi como un abandono del intento de dotar a la ciencia de una base racional.

En el caso de Feyerabend, el irracionalismo es abierto y declarado, incluso deliberada y petulantemente provocativo. De forma entusiasta adopta el eslogan "todo vale" para expresar el punto de vista de que no hay procedimientos cognitivos racionales y que todos los procedimientos y conclusiones son válidos (o no válidos). Su exposición y demostración de su punto de vista se basa en la asunción de que, de hecho, él ya ha demostrado que "todo vale", luego toda afirmación, inferencia, contradicción, etc., es permisible, y por tanto él, Feyerabend, no puede estar equivocado. Una vez tal principio está a su disposición, y le confiere todo tipo de libertades cognitivas (aunque no se las conceda, según parece, a sus críticos), es evidentemente muy fácil para Feyerabend establecer su propia conclusión (o cualquiera). Es un poco como Descartes pero a la inversa. Descartes pensó que había asegurado un fundamento divino para todas sus

[8] Ver, por ejemplo, I. Lakatos, "Falsification and the methodology of scientific research programmes", en *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. I. Lakatos and A. Musgrve (Cambridge University Press, 1970).

propias ideas distintas (habiendo utilizado algunas de ellas para asegurarse tal garantía) y después procedió a utilizar alegremente todas sus lógicas intuiciones. Feyerabend se concede a sí mismo una garantía universal para cualquier afirmación (dado que "todo vale"), y con su ayuda establece –sin mucha dificultad, lo que no debe sorprender– que el mundo del conocimiento corrobora todos sus propios puntos de vista. Evidentemente ha inventado un juego en el que no puede perder.

Aunque el libro en sí mismo es un ejercicio absurdo y en cierto modo histérico, realizado en un confesado estilo dadaísta, no obstante contiene un punto serio: una vez uno acepta la perspectiva popperiana de que el elemento racional en la ciencia tiene que ver más con la eliminación que con la creación de teorías, de que no podemos nunca inferir teorías generales a partir de los datos que poseemos, llega a ser muy difícil dotar a nuestras convicciones sustantivas de cualquier justificación racional. No es tanto que "todo valga" cuanto que llegue a ser difícil explicar por qué *no* debería ser así.

El retorno del absolutismo por razones pragmáticas

El muy renombrado y tremendamente influyente trabajo de Thomas Kuhn se parece al de Popper al menos en un aspecto: no haber sido escrito con ninguna intención deliberadamente irracionalista[1]. Sin embargo, conduce a poderosas, y ampliamente explotadas, implicaciones irracionalistas. También constituye un firme espécimen de un argumento que se puede encontrar en otras partes, con diversas terminologías, pero con la misma idea subyacente.

En cierto sentido, Kuhn ataca básicamente la mitología individualista de la ciencia: la historia, compartida por la filosofía de la ciencia popperiana y prepopperiana por igual, que podemos remontar a Descartes, de un investigador *individual* enfrentado a datos a los que intenta encontrar un sentido en términos de una teoría. La asunción individualista es compartida por los "inductivistas" que suponen que este héroe solitario une primero todos sus datos, lo que *luego* le permite dejarse llevar por ellos hasta formular una teoría, y por sus oponentes popperianos, que representan al investigador sacando en un primer momento la teoría de la chistera, y *luego* buscando valientemente los datos que más pudieran dañarla.

Las cosas no ocurren así, afirma Kuhn. Los investigadores viven en comunidades. Piensan en términos de una imagen presupuesta y compartida, que Kuhn llama "paradigma". No cuestionan los paradigmas; los miembros de una comunidad de investigación se definen por su lealtad al paradigma y su habilidad y entusiasmo para encajar datos en el mismo.

¿Por qué esto es así? Los datos son tan múltiples, caóticos y ambiguos, que si un paradigma no fuera posible y dominante, el desacuerdo y el caos serían endémicos. Éste es el caso, de acuerdo con las observaciones perspicaces de Kuhn, de las "ciencias" sociales preparadigmáticas y precientíficas.

---

[1] Cfr. T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd imp. University of Chicago Press, Chicago, 1963 (trad. española, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000).

Es sólo el orden arbitrariamente introducido por el paradigma el que limita la posibilidad de interpretaciones sin fin, y en consecuencia hace posible la investigación ordenada. No es posible eliminar aquéllas por medios racionales. En consecuencia, es el paradigma autoritario y no racional el que lo hace. Sólo así es posible el trabajo comparativo y acumulativo. La posibilidad de la ciencia depende del orden y no de la libertad. Sin un paradigma soberano, la vida de las ideas sería solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve. Sólo gracias a la paz establecida por el paradigma pueden éstas vivir, cooperar y crecer.

Pero ¿es el paradigma en sí mismo inmortal? ¿qué ocurre cuando muere? ¿podría gobernar para siempre? Claro que no. El paradigma debe morir. Llega un tiempo en el que el paradigma se enfrenta a múltiples dificultades que, al final, lo derriban. Es lo que se conoce como una revolución, a la que pone fin la implantación de un nuevo paradigma. Como en Nemi, el paradigma que acaba con su predecesor, fuertemente debilitado y en declive, asegura su sucesión. La tierra florecerá otra vez bajo un nuevo y poderoso gobernante. ¡El paradigma ha muerto, larga vida al paradigma!

Kuhn refuerza su argumento con la consideración, que domina toda su teoría, de que nunca podemos ver la realidad directamente, sino sólo con la ayuda de un paradigma. No hay un acceso directo, al margen de todo paradigma, a la realidad. Sólo el orden impuesto por el paradigma permite comparar una proposición con el mundo y decidir si los dos concuerdan o no. Luego nuestras ideas no se enfrentan a la realidad directamente sino sólo a través de la meditación de un paradigma. Pero si esto es así, ningún paradigma en cuanto tal puede enfrentarse directamente con la realidad. (Necesitaría de otro paradigma para hacerlo...) El soberano no puede estar equivocado, para ello tendría que haber otro soberano que lo desautorizara.

Kuhn continúa insistiendo, muy plausiblemente, en que los paradigmas son mutuamente "inconmensurables", no poseen ni idioma común ni medida alguna en cuyos términos uno pudiera ser comparado con otro. Las modificaciones que pueden presentarse en el mismo idioma, y que en consecuencia pueden ser argumentadas racionalmente, per-

manecen, *ex hyphotesi*, dentro del mismo paradigma. Es un cambio hacia un nuevo e inconmensurable idioma lo que constituye una revolución, un cambio de paradigma. Pero si esto es así, tales cambios, tales saltos cuánticos conceptuales, por utilizar una metáfora de moda, no pueden analizarse racionalmente.

Estas ideas son inherentemente persuasivas, y en cualquier caso se siguen del argumento que afirma que sólo se aprende la realidad a través de los paradigmas. El único idioma que podrían compartir, en términos del cual los paradigmas podrían compararse y jerarquizarse los unos con respecto a los otros, sería la realidad en sí misma, el paradigma más cercano a ella sería entonces, naturalmente, el mejor. Pero tal comparación entre paradigma y realidad se excluye *ex hypothesi*: la realidad sólo puede ser aprehendida *a través* de los paradigmas. Así las cosas, no tiene ningún sentido declarar un paradigma mejor o más verdadero que otro. Esto requeriría la comparación de un paradigma con la realidad independiente de todo paradigma. Pero no tenemos acceso a algo así, dado que hemos declarado a los paradigmas herramientas indispensables para la aprehensión de la realidad. De modo que la comparación entre paradigmas debe ser relegada a la esfera de lo irracional. Todo este argumento es estrictamente paralelo al punto de vista que plantea que moralidad y legalidad sólo son y pueden ser la voluntad del soberano, sin que se pueda dotar de ningún sentido la idea de un orden moral o legal que prevalezca *entre* las unidades políticas soberanas, y que juzgue *a* los soberanos. El argumento en pro de la autoridad absoluta de los soberanos políticos es paralelo al argumento en pro de la autoridad de los soberanos cognitivos, esto es, los paradigmas. El autoritarismo es finalmente aceptado, como en Hobbes, no porque sea un mandato divino, sino porque nuestra problemática situación mundana lo exige. Pragmáticas consideraciones mundanas, más que la reverencia a la revelación, nos conducen al autoritarismo.

Dado este conjunto de premisas, no hay escape posible de la conclusión irracionalista. Kuhn, personalmente, parece combinar su teoría vigorosamente formulada de la inconmensurabilidad, y por tanto de la soberanía de los paradig-

mas, con la firme creencia en el progreso científico; en otras palabras, con la convicción de que los últimos paradigmas son mejores que los primeros. Evidentemente no hay una ley que prohíba a un autor incurrir en contradicciones si encuentra que psicológicamente no puede hacer otra cosa, pero no hay manera lógica de hacer cuadrar esta optimista fe con las ideas centrales de Kuhn.

Una posición bastante similar a la de Kuhn, aunque expresada en una terminología bastante diferente, fue adoptada con anterioridad en este siglo por el filósofo, historiador y arqueólogo R. G. Collingwood[2]. Él afirma que las cuestiones que se plantean en un período dado de la historia intelectual de la humanidad sólo tienen sentido contra el trasfondo de las "presuposiciones absolutas" de esa época. Estas presuposiciones en sí mismas permanecen incuestionables, aunque no sean eternas y a su debido tiempo serán reemplazadas. Como los paradigmas de Kuhn, de los que están bastante cerca, la sucesión de presuposiciones absolutas forma series progresivas, aun cuando sean mutuamente inconmensurables, simplemente porque no hay un tercer idioma que medie entre ellas y en términos del cual puedan ser comparadas y evaluadas. En el caso de Collingwood, como en el de Kuhn, el callejón sin salida se genera por la coexistencia de dos intuiciones: por un lado se mantiene que la actividad intelectual y cognitiva se sustenta en un trasfondo conceptual que es histórico, contingente y temporal; y *por el otro* se abraza la convicción de que, sin embargo, hay progreso científico.

El irracionalismo kuhnniano, sea o no respaldado por Kuhn personalmente, con su invocación a la inconmensurabilidad de las sucesivas visiones científicas, es interesante e importante en la medida en que se parece y se superpone a una forma de irracionalismo bastante de moda, la mística de la supuesta inconmensurabilidad y auto-sostén de las *culturas*. La idea, que frecuentemente se utiliza para las cultu-

[2] R. G. Collingwood, *An Autobiography*. Oxford University Press, Oxford, 1939; repr. 1970.

ras tomadas como supuestas totalidades no comparables, la aplica Kuhn a las sucesivas visiones dentro de la ciencia.

La soberanía de la cultura

Uno de los más importantes filósofos del siglo XX fue Ludwig Wittgenstein. Su particular versión del irracionalismo podría quizá entenderse mejor a partir de la situación intelectual de las últimas décadas del Imperio de los Habsburgo, del que Wittgenstein era un producto excéntrico aunque, por otra parte, no atípico.

En el Imperio de los Habsburgo se dio un conflicto especialmente agudo entre los que podríamos llamar seguidores de la *Gesellschaft* (sociedad) y los de la *Gemeinschaft* (comunidad). El primer concepto expresa la noción de una sociedad abierta de individuos anónimos, relacionados más bien por contrato que por *status*, comprometidos con un mercado libre tanto de bienes como de ideas, que buscan libremente sus propios fines y no tienen más que un ligero compromiso provisional con el patrimonio cultural, sea gastronómico, dialectal, indumentario o religioso. En contraste con tal liberalismo se dio también una mística romántica de la comunidad cultural cerrada, cuyos miembros encuentran su realización en la idiosincrasia y particularidad de la misma, en las relaciones que en ella se sustentan, afectivamente cargadas y altamente personales aun cuando altamente jerarquizadas. Esta oposición domina el pensamiento de los siglos XIX y XX y se planteó de forma especialmente aguda en el centro y este de Europa.

Hubo buenas y obvias razones de por qué se sintió con especial vigor en el multiétnico, socialmente móvil aunque todavía altamente estratificado y competitivo Imperio de los Habsburgo. Los individuos cosmopolitas, económicamente exitosos pero étnicamente desarraigados y de *status* ambiguo, se sintieron atraídos por el liberalismo, pues éste les había permitido crecer y les había prometido aceptación; los simpatizantes del nuevo nacionalismo étnico fueron atraídos por la alternativa romántica, un retorno a la comunidad cerrada, protectora no sólo de los productos, sino sobre todo de

las culturas (étnicas). Cada una de las visiones tiene su propia y bastante diferente percepción de la conducta y del conocimiento. Para los liberales la conducta debía ser la búsqueda de fines elegidos personalmente por medios racionales, medios efectivos instrumentalmente; para los románticos, la conducta debía consistir en jugar un papel dentro de un más amplio escenario cultural, un papel que contribuiría a perpetuar la comunidad que, a su vez, confería significado y valor al papel social y a quien lo lleva a cabo. Para los liberales, el conocimiento era el libre establecimiento de teorías sin más restricción que la obligación de respetar los hechos; para los románticos, el conocimiento real era una actividad con múltiples ramificaciones, que juegan su papel en la perpetuación de una cultura vivida, de sus valores y de su jerarquía. No era algo abstracto y universal, sino algo concreto y socialmente encarnado.

Hay poca evidencia de que Ludwig Wittgenstein estuviera preocupado consciente y directamente por esta confrontación, planteada en sus términos explícitos, convencionales, socio-políticos y culturales. Es incluso dudoso que, en estos términos, le hubiera dedicado siquiera un pensamiento. Sin embargo, la confrontación suministra el mejor, y probablemente el único, marco para una comprensión genuina de su evolución posterior. En su juventud fue primero ingeniero y después, bajo la influencia de una educación superior en Inglaterra, lógico. También fue, a un nivel relativamente modesto para la época, matemático. Cuando llegó a estar preocupado por problemas de lógica y de fundamentos de las matemáticas, y por tanto en la relación entre lenguaje y realidad, desarrolló una teoría del lenguaje y del pensamiento. Esta teoría pretendía explicar tanto cómo el lenguaje puede referir la realidad, cuanto cómo las matemáticas son posibles. Lo primero lo explicó por medio de una supuesta similitud entre la estructura del mundo y del lenguaje, en otras palabras: con una teoría del significado como "eco" o "reflejo". El segundo problema lo resolvió afirmando que la lógica y las matemáticas tenían que ver sólo con la forma, y no con el contenido, del pensamiento. Si la lógica y las matemáticas no juzgan nada sobre el mundo, ni sobre el *contenido* referencial de nuestras aserciones,

entonces la naturaleza necesariamente compulsiva de las demostraciones lógicas y matemáticas se convierte en inteligible y deja de constituir un profundo misterio. Una verdad matemática es compulsiva porque no dice nada. La compulsión matemática había sido, por así decirlo, domesticada y resultaba inocua.

Obsérvese que la teoría simplemente asumió que el lenguaje sólo tenía que ver, de modo serio, con la referencia factual y la inferencia formal, esto es, algo común a todos los hombres con independencia de sus culturas. La idiosincrasia cultural no tenía nada que ver con el pensamiento real y la esencia del lenguaje. Inconscientemente, la empresa en su totalidad era profundamente cartesiana e individualista, tenía que ver con las constricciones impuestas sobre el pensamiento y el lenguaje por la lógica y la realidad, independientemente de toda cultura, cuya influencia era desatendida. Una vez más la costumbre y el ejemplo juegan un papel irrelevante. Cuando los pensadores reales se encuentran, se comunican ideas, y no se preocupan de sus respectivos acentos, estilos de vestir o de peinarse. Ésta es la imagen general. A su favor no se argumenta, simplemente se asume; iba a resolverse un problema formulado en unos términos que no eran cuestionados.

Semejante teoría expresa, casi a la perfección, las intuiciones subyacentes a los partidarios de la *Gesellschaft*. El primer trabajo de Wittgenstein *no argumenta* esas asunciones sobre el pensamiento, el conocimiento o el lenguaje que dominan la tradición universalista y liberal. Sólo las da por supuesto. El pensamiento real tiene que ver con una realidad compartida universalmente. La idiosincrasia cultural constituye una especie de distorsión o interferencia, y es pasada por alto en su trabajo con una única desdeñosa observación. Había, según pensó, una forma universal del pensamiento y del lenguaje, no preocupada por nada más que por el reflejo de hechos objetivos y de la imposición de la forma lógica. Este patrón universal era captado por la notación lógica, tal como la desarrollaron Russell y Whitehead, y era absolutamente invariante. Las idiosincrasias culturales de los lenguajes naturales eran añadidos irrelevantes y recibían poco comentario específico. No juegan un papel importante en

los asuntos del pensamiento o el lenguaje. Las omisiones y adiciones de las que son responsables son silenciosamente ignoradas o compensadas por los hablantes y los oyentes cuando transmiten o comprenden el verdadero sentido de una aserción. Incluso cuando, en la parte final de su primer libro, Wittgenstein se ocupa de la mística, se asume que ésta es invariante en todos los hombres. Se priva a la cultura de su influencia no sólo en el ámbito de lo cognitivo y racional sino, de igual modo, en nuestra inefable relación con la existencia.

Así era la primera teoría de Wittgenstein[3], la que posteriormente descartó. No obstante, la influencia mundial de Wittgenstein no se debe a estos tempranos puntos de vista que recibieron un reconocimiento profesional relativamente modesto y no demasiado amplio, sino a su última filosofía "madura". Si la primera no dejaba lugar para la idiosincrasia cultural, la última no dejaba lugar a otra cosa. La idiosincrasia cultural es el rey. Según sus últimas tesis, los usuarios del lenguaje no hacen sino celebrar su comunión lingüística, aunque lo hagan en una gran variedad de modos contextualmente dependientes. Wittgenstein había invertido dramáticamente su posición. Si Marx puso a andar de pie a Hegel, y Nietzsche hizo algo semejante con Schopenhauer, Wittgenstein tiene el mérito inusual de ponerse a sí mismo a andar de cabeza y adquirir gran fama por ello.

En la medida en que una exposición formal y superficial de su filosofía valga, puede decirse que Wittgenstein fue más empujado hacia que atraído por la *Gemeinschaft*. Fue la inaceptabilidad interna de la teoría del lenguaje *gesellschaftliche*[4], que había expuesto con una confianza tan cómica en su juventud, lo que le condujo hacia lo que para él era la única alternativa segura. La disponibilidad de sólo dos opciones era evidentemente una premisa esencial de su argumentación, convirtiéndose en la clave de su desarrollo filo-

[3] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, C. K. Odgen (1922; repr. 1923 con correcciones) (trad. española, Madrid, Alianza, 1991).

[4] *N. del T.*: Social.

sófico[5]. Si no hay más que dos opciones posibles, y se demuestra que una de ellas es incorrecta, entonces la otra tiene que dar en el blanco.

La teoría del lenguaje atomista, universalista, simétrica, puramente referencial y unificada conceptualmente, fue rechazada por oscuras razones técnicas. Simplemente, no funcionaba. En efecto, se demostró que era imposible dar cuenta de la práctica real de los hablantes a partir del simple y elegante esquema que ofrece esta teoría. Pero oculta bajo el empuje del argumento de la evidente implausibilidad de esta alternativa, había también cierta atracción positiva, una fuerza que le atrajo *hacia* la opción que al final abrazó. La teoría del lenguaje rechazada se ubicaba claramente en la tradición racionalista, en la medida en que contenía una clara promesa de que la relación entre el lenguaje y el mundo habría de ser explicada y justificada, nuestra capacidad de captar la realidad a través de palabras no tenía que ser simplemente aceptada o dada por supuesto sino que tenía que recibir su sanción, y el *Tractatus* de Wittgenstein venía a ser tal sanción. Se declaraba a sí mismo válido de forma incuestionable y, a la vez, fuera del alcance de las palabras y su articulación. Extraño estatuto, sin duda, en la medida que quien lo usara tenía que jurar que lo rechazaría cuando hubiera completado su lectura, so pena de no haberlo comprendido. Wittgenstein declaró, por un lado, que sus ideas estaban más allá de toda duda y, por otro, que no tenían sentido, de modo que como tales tenían que ser abandonadas por aquellos que las comprendieran. Fuera como fuere, lo que realmente suponía era conceder carta de naturaleza a todas sus manías. Esta opción ofrecía una explicación irracionalista de su propia legitimidad.

La alternativa que descubrió y adoptó posteriormente no ofrecía promesa alguna de demostración o justificación racio-

[5] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, tr. G.E.M. Anscombe, Blacwell, Oxford, 1968 (trad. española, Crítica, Barcelona, 1995). Ver B. Magee, *The great Philosophers: An introduction to Western philosophy* (BBC Books, London, 1987), p. 343.

nal. Nada era o podría ser explicado o justificado, sólo descrito o aceptado. Sólo podría ser admitido como costumbre y ejemplo, como "una forma de vida". La *Gemeinschaft* se autojustifica; no puede vincularse a ningún universal trascendente. Es autosuficiente. Se valida a sí misma en todas sus idiosincrasias, y sobre todo en esta idiosincrasia.

Llegado a este punto, Wittgenstein abrazó otra hipótesis, aunque la trató como una verdad establecida, no como una corazonada, e insertó su aceptación en las definiciones implícitas de su sistema. La convirtió en un corolario inmediato e ineludible de sus definiciones y principios procedimentales. Sus seguidores la consideraron durante un tiempo como una verdad establecida y como la base de una supuesta revelación filosófica. La susodicha hipótesis afirmaba que la fascinación que algunos hombres habían sentido por cuestiones difíciles y que virtualmente no admiten una respuesta clara, el anhelo de una iluminación o prueba que justifique nuestras prácticas básicas (sean cognitivas, morales o del tipo que sean) surge simplemente del atractivo de aquella errónea teoría del lenguaje universalista y liberal que era, precisamente, ¡la que Wittgenstein había repudiado y desenmascarado como la falacia subyacente a toda la filosofía anterior! De este modo, proyectó su propio y muy particular desarrollo sobre la historia completa del pensamiento. Así, la recomendación de recrearse en la observación minuciosa de las reglas reales y habituales del habla de uno y de aceptarlas sin buscar ni una justificación ni un patrón general, era también la receta para curar la perplejidad y la ansiedad filosófica. El impulso filosófico o racionalista hacia la prueba y la justificación jamás podría recibir satisfacción alguna. El racionalismo es una enfermedad. No hay respuesta a los problemas filosóficos, sólo una cura para la tentación de formular la pregunta. Ésta es una de las formas más insólitas y extremas del irracionalismo de nuestro tiempo.

Es interesante observar cómo Wittgenstein llegó a este culto implícito a la *Gemeinschaft* de una manera indirecta y oblicua. Primero de todo, lo hizo de forma negativa, por la eliminación de la otra única alternativa, más que por una consideración positiva del asunto. Éste es un procedimiento sospechoso. No hay ninguna razón para aceptar que sólo

aquellas dos opciones, y no otras, eran las únicas disponibles. Wittgenstein realmente no mostró o adujo ningún argumento directo para convencernos de que podemos vivir, vivimos, o debiéramos vivir, sólo dentro de acogedores caparazones de costumbres conceptuales, encarnados en un sistema dado de lenguaje ordinario. Únicamente intentó forzarnos a atravesar esta puerta insistiendo, sin ninguna evidencia, en que sólo una puerta está disponible, y que la otra debe permanecer cerrada para siempre.

Más aún, Wittgenstein nunca se centró en la *sociedad* como tal. Él hablaba del *lenguaje*. No hay evidencia, que yo sepa, para sugerir que alguna vez reflexionara sobre la oposición entre sociedad y comunidad que tanto alimentó la imaginación filosófica y política de sus compatriotas y contemporáneos. Pero debió absorber algún sentido de esta gran división; y cuando el modelo universalista y liberal fracasó, él se volvió hacia la que supuestamente era la única alternativa disponible, una que parecía estar en el ambiente. Entonces vendió a sus seguidores el *ethos* de la comunidad cerrada, aunque no bajo este nombre, sino envuelto en un supuestamente punto de vista revolucionario sobre la verdadera naturaleza del lenguaje. Esta visión también contenía, según afirmó sin ni siquiera aportar la más imperceptible evidencia que la apoyara, una receta para "disolver" todos los problemas filosóficos (esto es, todos los problemas referentes a la justificación de los principios que empleamos en la validación de nuestras diversas actividades). Si fuera realmente verdad que la comunidad cerrada e idiosincrásica es conceptualmente soberana, última y autosuficiente, entonces, evidentemente, se seguiría tal conclusión. Volvamos a la costumbre y al tótem puesto que allí encontraremos la única validación posible. Esta extraña valoración política formulada *mit ein bisschenauderen worten* (con palabras un poco diferentes) fue propuesta bajo el camuflaje de la teoría del lenguaje. De modo que una visión de la sociedad se pasó de contrabando bajo los faldones de la teoría del lenguaje. La *Gemeinschaft* prevalece por defecto: ninguna forma universal, trans-comunal, racional, de pensamiento era posible.

Si esto es así los problemas filosóficos se resuelven de un solo golpe, los hombres, en sus actos de habla, que incluyen

la evaluación de la verdad y la falsedad, de la bondad y la maldad, de la belleza y la fealdad, prejuzgan inevitable y, sobre todo, *correctamente* la respuesta a los problemas filosóficos. Si las costumbres verbales o conceptuales por medio de las cuales lo hacen se auto-justifican y constituyen la única validación que es posible obtener... bien, dediquémonos entonces a estudiar nuestras propias costumbres verbales y aceptemos sus veredictos implícitos.

Así, pues, hay que reconocer que la *Gemeinschaft* no era recomendada directamente, Wittgenstein nunca dijo que los vieneses deberían abandonar su megalópolis y volver a los pueblos tiroleses, a la *zadruga* balcánica o al *Staedtl*, o marcharse al *koljose* o al *kibbutz;* tampoco recomendó llevar *lederhosen* ni danzar la *hora*. Jamás fue tan específico o directo. Lo que sí hizo fue decir a los vieneses, a Cambridge, y a otros intelectuales, cuya vida conceptual estaba inevitablemente más cerca del modelo de la *Gesellschaft* que del de la *Gemeinschaft*, que cuando sufrieran una crisis de legitimación de sus propias prácticas, cuando, por ejemplo, buscaran (equivocadamente) la validación de la inferencia matemática, empírica y moral, se debían comportarse como si fueran miembros de una comunidad cerrada que hubiera permanecido durante siglos insensible a la búsqueda de normas que fueran trans-étnicas y trans-culturales, y cuya autoridad no fuera únicamente la de un clan totémico. Su posición recibió una entusiasta acogida, principalmente en Oxford, y durante un tiempo fue aclamada como la desmitificación, auto-realización y culminación de la filosofía.

Como descripción de los lenguajes del hombre primitivo, antes de la alfabetización, o de la emergencia de una elaborada división del trabajo, o de la teología doctrinal y la centralización conceptual, no estaba del todo mal, aunque no fuera así como fue presentada; de modo que, sin pretenderlo, Wittgenstein se había convertido en un buen teórico de la antropología. Su desastroso error fue extender esta explicación a *todo* sistema lingüístico o conceptual, especialmente a todos los sistemas modernos, el suyo propio incluido. Si Wittgenstein estaba en lo cierto, entonces el gran logro o la terrible condición –depende de que uno sea individualista o romántico– de la *Gesellschaft* nunca se habría producido. Todos nosotros vivi-

ríamos en *gemeischaften*, lo sepamos o no, porque la verdadera naturaleza del lenguaje no nos permite otra cosa, no hay otro lugar donde vivir. La turbulencia intelectual experimentada por el hombre contemporáneo desde el siglo XVII, y aguda y dramáticamente replanteada en términos étnico/culturales en la Austria de finales del siglo XIX, no suponía, después de todo, nada. A lo sumo, ¡una mala comprensión del lenguaje!

En efecto, el programa de Wittgenstein recomendaba una regresión infantil colectiva para toda la humanidad. La funcional comunidad primitiva, a la que, por implicación, se recomendaba volver bajo su guía, sería, merced a sus propios recursos, la que nos permitiría resolver, o mejor disolver, todos los problemas engendrados por el equivocado esfuerzo por alcanzar un modo de pensamiento universal y filosóficamente justificado. Por consiguiente, deberíamos comportarnos como si fuéramos parte de la *Gemeinschaft*, y nuestros conceptos y procedimientos cognitivos no tienen ni deberían tener otro fundamento: tal *debía* ser el caso, pues una correcta comprensión del lenguaje había mostrado que sólo la *Gemeinschaft* es posible. La costumbre y el ejemplo son, después de todo, soberanos. Deben serlo, pues no hay ni puede haber rivales disponibles.

Creatividad a la fuerza

Las teorías del lenguaje de Chomsky son tan influyentes como las de Wittgenstein, y radicalmente opuestas, aunque a este último aspecto todavía no se le ha prestado demasiada atención. Las ideas de los dos pensadores han operado en niveles tan diferentes que su confrontación se ha retrasado bastante, aunque podría ya haberse realizado[6].

[6] Para las implicaciones generales de las ideas de Chomsky, ver por ejemplo su *Knowledge of Language: Its nature, origin and use*, Praeger, New York, 1986 (trad española, Alianza, Madrid, 1989); *Language and Responsability*, Harvester, Brighton 1979; *Reflections on Language*, Temple Smith, London, 1976 (trad. española, Ariel, Barcelona, 1979); y F. D'Agostino, *Chomsky' Sistem of Ideas*, Clarendon Press, Oxford, 1986.

La diferencia básica es que el romanticismo de Wittgenstein trata los sistemas lingüísticos individuales y, sobre todo, la competencia irreflexiva de sus hablantes, en la que estos lenguajes están basados, como dada y final, auto-explicatoria y auto-justificada: *terminal*. Los intentos de explicar o justificar esta competencia están realmente proscritos. Ésta era, sin duda, la principal cuestión que Wittgenstein quería plantear. Las culturas, las "formas de vida", no pueden, como tanto insistió, ni ser justificadas, ni explicadas. Sólo pueden ser descritas. Es la soberanía de la costumbre y de la comunidad, de "la costumbre y el ejemplo", como una vez la llamó Descartes, lo que constituye el romanticismo de Wittgenstein y la respuesta general que esta teoría ofrece a los problemas filosóficos.

Los logros de Chomsky residen no tanto en sus soluciones, que parecen ser técnicas, volátiles y controvertidas, cuanto en la percepción clara y lúcida de un problema que otros apenas atisbaron o ignoraron por completo. El lenguaje humano es sorprendentemente disciplinado, regulado y rico, y respeta reglas que, en la gran mayoría de casos, los hablantes ignoran. El rango de cosas que podemos articular y comprender es asombroso, y la posesión de esta infinita reserva de significados y su comprensión exige una explicación. El lenguaje tiene razones que la mente desconoce.

En cierto sentido, los puntos de vista de Chomsky son una extensión y continuación de la crítica de Durkheim al empirismo (aunque Chomsky no parece haber estado influido por Durkheim). La compulsividad y disciplina de nuestra conducta verbal resulta tan alucinante que de ninguna manera puede explicarse merced a los principios de "asociación". Éstos sólo conducirían a una aglutinación caótica, a una bola de nieve de significados y asociaciones semánticamente inservible dado su carácter irrestricto. Los dos pensadores comparten la idea clara de que el asociacionismo y el empirismo son una explicación inadecuada de nuestra competencia y de nuestra disciplina. Un mundo asociacionista sería mucho peor que un universo en expansión: creciendo de un modo incontrolable y siempre en aumento, en todas direcciones a la vez. Todos padeceríamos un cáncer semántico galopante. Esta expansión en una mente no ten-

dría por qué ser semejante a la de otra, y nunca podríamos decirle algo a alguien, ni incluso dejarnos una nota a nosotros mismos. No podría comprender a la mañana siguiente la nota que escribí anoche.

El destacable orden verbal que de hecho alcanzamos, argumenta Chomsky, sólo puede ser explicado bajo el supuesto de un equipamiento preprogramado, que puede ayudarnos a aprender las características de un lenguaje específico sólo porque sus características formales, compartidas con otros lenguajes, están ya anticipadas y limitan las opciones posibles a los usuarios y aprendices del lenguaje. Lo que aprendemos de la experiencia no es la completa y rica imagen con la que finalizamos; la experiencia únicamente proporciona los ligeros impulsos necesarios para activar una imagen ya preparada y en espera; y, también, las señales contingentes que la imagen emplea. Chomsky ha ido más allá de Durkheim al implementar inconscientemente algunas de sus intuiciones. Durkheim, siguiendo a Kant, sólo apuntó la compulsividad de ciertos conceptos categoriales, por así decirlo, dominantes. Los conceptos menores, la tropa de nuestro ejército conceptual, parecía gustoso de dejarla al recaudo de los principios asociacionistas. Son sólo los conceptos cardinales, los que organizan y dominan todos los demás, los que bajo el punto de vista de Durkheim necesitan la ayuda del ritual para ser infundidos en nuestras mentes, y los que están dotados con esa disciplinada compulsividad que nos permite pensar, comunicarnos y ser sociales y humanos.

Por contraste, la posición de Chomsky sobre la disciplinada naturaleza de nuestro comportamiento lingüístico no distingue entre palabras importantes o triviales, trata a todas sin distinción de *status*. El lenguaje en sí mismo es un tipo de ritual difuso. De algún modo estamos naturalmente inclinados a observar y obedecer los imperativos de la gramática, y Chomsky, hasta donde se me alcanza, no nos ofrece una explicación de nuestra apreciable docilidad, sino que se contenta con exponer su forma general y con mostrar que no puede adquirirse por "asociación". Ello le distingue de Durkheim, preocupado principalmente por el modo en que se nos atemorizó para comportarnos racio-

nalmente, esto es, para tener pensamientos ordenados conceptualmente.

Chomsky invoca no sólo nuestra disciplina sintáctica sino también nuestra riqueza conceptual, relacionándolas entre sí. Es el fabuloso número de cosas que podemos decir y aprehender, muchas de ellas bastante originales y altamente complejas, lo que subraya la imposibilidad de explicar nuestra competencia lingüística apelando a la mera asociación, o a la recolección de ejemplos previos. El lenguaje no es sólo un ritual sino un ritual que comporta un uso modular de un equipamiento limitado, de modo que permite producir una infinidad de aserciones articuladas e inteligibles. Esta disciplina sintáctica engendra un mundo sorprendentemente rico y ordenado, que la libre "asociación" posiblemente nunca hubiera producido. El lenguaje parece ilustrar el principio favorito del autoritarismo: la disciplina es lo único que nos hace verdaderamente libres. En este uso de unos medios finitos para la comprensión y producción de un conjunto infinito de mensajes reside el gran misterio del lenguaje. Y debe asumirse que es sólo *porque* somos tan increíblemente disciplinados que podemos combinar sistemáticamente un conjunto de elementos fonéticos bastante restrictivos de forma tan creativa y fantásticamente amplia. La libertad reside en el reconocimiento de la necesidad sintáctica.

Hasta donde yo conozco, no ha habido una discusión realmente adecuada de las implicaciones irracionalistas que se siguen de esta posición. Simplificando las cosas, el argumento podría plantearse en los siguientes términos: nosotros, principalmente, o exclusivamente, pensamos a través del lenguaje; pero si nuestro lenguaje está limitado exclusivamente por reglas profundas de las que nada sabemos (y el desenmarañamiento de estas reglas constituye el objeto de las investigaciones de los lingüistas, investigaciones arduas y ampliamente controvertidas), entonces parece que no tenemos el control de nuestro propio pensamiento. Georg Lichtenberg parecería haber sido consciente de todo esto cuando dijo que no deberíamos decir "yo pienso" sino sólo "se piensa". Chomsky dotó a este aforismo de un contenido preciso. "Se piensa" supone un duro golpe para el racionalismo cartesiano en su mismo punto de partida, el pensamiento ya

no engendra un yo autónomo. La idea con la que comienza el racionalismo cartesiano, su primera premisa, está equivocada. Simplemente no es verdad que "yo pienso", se piensa. (La conclusión que ahora se sigue es "luego se existe".)

La actitud de Chomsky ante el problema puesto en evidencia por sus propias ideas parece oscilar entre la aceptación medio resignada medio complacida del mismo. Es porque estamos estructurados rígidamente por lo que tenemos acceso a una fantástica variedad de significados posibles. Por tanto, es nuestra programación lo que nos permite ser increíblemente creativos y originales. Luego no debemos quejarnos de ella (o al menos no demasiado); a fin de cuentas le debemos mucho. Al mismo tiempo, Chomsky también reconoce que la programación parece implicar que hay ciertos límites a nuestro pensamiento, y en ocasiones se permite especular sobre si, por ejemplo, los fracasos de la psicología para producir resultados significativos no se deberían sino a que nuestras mentes están de tal modo construidas que los problemas psicológicos nos resultan intratables.

Lo que sí parece obvio es que en el curso de nuestro pensamiento seguimos reglas lingüísticas subyacentes de las que la mayor parte de nosotros somos casi totalmente ignorantes. En este punto, inevitablemente violamos la primera regla de cualquier racionalismo cartesiano: emplear únicamente principios que nos sean lúcidamente inteligibles y que percibamos como necesarios. De hecho, no tenemos ni la más mínima idea de lo que son estos principios; por tanto, no hay ningún modo siquiera de preguntarnos si son sólidos, y mucho menos de decidir, en pro de satisfacer los principios cartesianos de la racionalidad humana, si están luminosamente auto-justificados.

Por otra parte, la esperanza podría residir en que estas profundas reglas sintácticas ocultas gobiernen sólo la forma lingüística y no el contenido real ni las conexiones lógicas de lo que decimos. Es ciertamente una esperanza, aunque personalmente no me resulte muy convincente. Pudiera ser que las reglas formales de la lógica aristotélica y moderna sean independientes de cualquier lenguaje particular, y puedan ser aplicadas a todos, y que las inferencias en cualquier lengua puedan ser comprobadas a partir de ellas.

Sin embargo, no es completamente obvio que esto sea así. El punto de vista de que la sintaxis de nuestro lenguaje predetermina nuestra metafísica ha sido propuesto a menudo. La idea es cualquier cosa salvo absurda, aunque nunca haya sido planteada con precisión, ¿puede ser que nuestra habla, que seguimos sin comprenderla, no afecte al contenido de nuestro pensamiento? ¿No confiamos, para nuestras conclusiones sustantivas, en reglas lingüísticas a las que no tenemos acceso, y cuya solidez y autoridad nunca hemos examinado?

Hay ciertamente un caso *prima facie* de irracionalidad en una actividad –el pensamiento verbal– que emplea principios que son inconscientes para quien la practica sin que nunca los haya examinado o comprobado, y que además no podría comprobar porque, en cualquier caso, no los entendería. Cuando la idea conectada con la revolución de Chomsky en lingüística se enfrenta al ideal de pensamiento cartesiano, que sólo permite actuar a la luz de principios que sean claros y luminosamente persuasivos, es difícil escapar a la conclusión irracionalista. Quizá el potencial irracionalista de este argumento pueda mantenerse en ciertos límites gracias a varias consideraciones, tales como que las reglas investigadas por los lingüistas son neutrales con respecto a las reglas lógicas que gobiernan la inferencia y compatibles con ellas, de tal modo que el contenido de nuestro *pensamiento* no está afectado por la naturaleza heterónoma del *lenguaje*. La cuestión merece una mayor investigación que la que hasta ahora ha recibido.

La más sucia traición

Un insólito aunque significativo libro apareció entre guerras: *La Trahison des clercs*[7]. La sugerencia de que los intelectuales son inherentemente traidores a algo –sea lo que sea– resul-

[7] Julien Benda, *La Trahison des clercs*, Grasset, Paris, 1927 (trad. española, Círculo de lectores, Barcelona, 2000).

ta poderosamente atractiva; es difícil no sentir que hay algo de verdad en ello. El libro tiene cierta importancia no sólo porque proporciona a la humanidad lo que probablemente es una frase inmortal. Es un libro apasionadamente racionalista, escrito en una época en que la razón no gozaba de grandes apoyos, aunque el alegato a su favor se lleva a cabo de una forma un tanto perversa. Aunque pocos se hayan dado cuenta de ello, el libro comete la traición de los intelectuales en el acto mismo de denunciarla.

Benda argumenta que los intelectuales deberían mantener valores y verdades eternas, y no dejarse sobornar por identidades locales, pasiones, intereses y cultos particulares. Hasta aquí, todo bien. El retrato que se nos presenta es simple y, como tal, atractivo. Por un lado, verdades eternas, y por otro, intereses especiales o pasiones. La alineación parece bastante clara. Hubo un tiempo en que los clérigos –especialmente en los viejos días en que eran, literalmente, clérigos– eran internacionales y trans-étnicos y en principio, libres de vínculos locales. Despojarse de tales lazos era una obligación impuesta por su condición profesional. Rechazaban los tótems particulares y servían a ideas abstractas y a ideales universales. Por alguna razón, esta situación se corrompería durante el siglo XIX, corrupción que había de acentuarse todavía más durante el siglo XX: de forma descarada los intelectuales se identificaron con intereses nacionales, de clase u otros intereses particulares, e incluso hicieron de tal identificación una virtud. El compromiso termina por reemplazar a cualquier tipo de prueba a la hora de legitimar el asentimiento. Benda denuncia rotundamente esta traición colectiva.

Benda escribió mucho antes de la abierta obsesión por el *compromiso*, pero lo que dijo es realmente relevante. Hay que tener en cuenta que lo que está en juego no es el apoyo a esta o aquella causa, a un partido o a otro. Esto es relativamente superficial, y podría incluso justificarse en el esquema de Benda diciendo que en ocasiones un partido defiende la verdad frente a la falsedad. La traición realmente profunda de los clérigos consiste en decir que la verdad está vinculada *inherentemente* a intereses raciales, de clase u otros intereses mundanos. Lo que se elogia es el *compromiso* en

cuanto tal, más que la imparcialidad. Marxistas, pragmatistas, nietzscheanos dirían algo por el estilo. El existencialismo hizo de ésta su doctrina central. No había pruebas disponibles, o habían sido rechazadas como degradantes y sórdidas, de modo que eran reemplazadas por una *identificación* gratuita e incluso arbitraria. El racionalismo cartesiano nos recomendaba identificarnos con lo que podemos probar, y el yo era valorado porque suministraba las premisas más persuasivas. El existencialismo enseñó que nuestra identidad era imperativa porque, precisamente, carecía de pruebas, y que la "auténtica" identidad no las requería. La identidad reemplazó a las pruebas.

Benda hizo por la tradición racionalista lo que los románticos habían hecho justamente por la íntima comunidad orgánica. Los románticos se lamentaban de que el terrenal sentido común, la lealtad instintiva, enraizada en la sangre y la tierra, que impregnaba la vieja comunidad, había sido abandonado por aquéllos seducidos por el atractivo de un cosmopolitismo exangüe y sin raíces. Benda dio la vuelta al asunto y retrotrajo la acusación de traición. En el mundo tradicional las divinidades no tenían patria, eran ellas, y no los proletarios, los que no tenían nación y debían estar orgullosas de ello. ¿Por qué iban a tener que proclamarla a gritos ahora? El libro, sin duda, merecía el éxito que tuvo.

Sin embargo, hay algo que debería hacer que sospecháramos de la lógica de este libro. Muchos de los argumentos de Benda en favor del regreso de los intelectuales a la actitud y posición supuestamente correctas tienen, curiosamente, un carácter persistentemente pragmático. Dice Benda que sería mucho mejor para todos si los intelectuales no alentaran las contiendas identificándose con fuerzas mundanas. Bien, quizá así sea. Pero ¿puede haber una defensa de una verdad eterna en términos de ventajas mundanas?

Éste es el punto clave. Benda no considera la posibilidad de que aquellos que abandonaron la defensa de verdades eternas y universales, y optaron por formas variadas de particularismo, no lo hubieran hecho porque fueran corruptos y bribones sino, más bien, por la razón opuesta; porque la imposibilidad de la condición humana de escapar de los límites mundanos y terrenales les parecía *verdadera*. Eran sensi-

bles al argumento, *racional*, de que no hay otra verdad genuina, de que las limitaciones mundanas son el único tipo de verdad accesible. Es la única que nos ofrece una satisfacción real y que se corresponde con nuestra naturaleza. Era, sin duda, su compromiso efectivo con el pensamiento racional lo que les condujo a conclusiones irracionalistas. Era, en suma, su racionalidad la que les llevó al irracionalismo. Se sentían moralmente obligados a poner de manifiesto sus conclusiones porque ellas eran adonde su razón les había conducido. Si la conclusión era desagradable, tanto peor. Los ataques realmente importantes y persuasivos a la razón, al universalismo, al orden racional fueron llevados a cabo con medios racionales, por la razón misma. Algunos de los más grandes irracionalistas estaban quizá desesperados, atormentados, pero sobre todo, eran *honestos* racionalistas en su propio estilo de pensamiento. Benda recomienda la razón por consideraciones pragmáticas, mientras que ellos recomiendan la irracionalidad por consideraciones racionales. ¿Quién es el traidor?

Hicieron lo que hicieron porque la razón les había obligado a aceptar las conclusiones que habían alcanzado. Algunos llegaron a su posición con angustia, sabiendo que estaban quemando sus propias naves. La razón había engendrado la naturaleza, y en la naturaleza no había lugar para la razón. El examen racional de la naturaleza humana nos la presenta como una acumulación de percepciones (Hume) o como una parte de la naturaleza (Nietzsche); ambas descripciones conducen, por vías completamente distintas, a la conclusión de que lo que el hombre llama razón no es sino una actividad al servicio de la sin razón. Cuando Hume o Nietzsche dijeron (en sentidos bastante diferentes) que la razón es y debe ser la esclava de las pasiones, *lo dijeron por buenas y honestas razones*. Hubieran cometido una auténtica traición si no lo hubieran dicho. En una destacable nota a pie de página Benda está a punto de reconocerlo, a la vez que sigue fustigando las opiniones de Nietzsche, admite que en su vida, la devoción de Nietzsche por las ideas era digna de destacar. Pero hay mucho más que añadir. Nietzsche alcanza sus conclusiones irracionalistas aplicando aquellos mismos valores racionalistas que Benda recomienda.

El racionalismo de Benda ejemplifica una aceptación acrítica de cierta imagen (valores abstractos *versus* intereses particulares). Cae, además, en la subrepticia pero persistente invocación a las ventajas prácticas. Los ejemplos más interesantes de las tendencias que condena eran casos realmente atormentados de una razón que se vuelve sobre sí misma y se auto-devora. Ésta es una parte esencial de la historia.

Lista de ataques a la razón

Una lista de ataques a la razón podría ser útil. Muchos de ellos ya han sido discutidos de modo más extenso al hilo de nuestra exposición. En esta sección sólo intentaremos ofrecer una especie de catálogo o índice de irracionalismos. Estos anti-racionalismos se presentarán de un modo muy resumido, con el propósito más de poder identificarlos que de someterlos a un examen adecuado. Los nombres citados no pertenecen necesariamente a pensadores a los que les gustaría ser presentados como irracionalistas o, incluso, que pudieran ser identificados como tales con justicia. Su inclusión no indica sino que sus ideas pueden utilizarse como partes de un argumento irracionalista, no que ellos fueran a respaldar las conclusiones irracionalistas.

1. El argumento que parte de Popper y es llevado hasta sus últimas consecuencias por P. Feyerabend: si no hay modo de elegir el mejor entre puntos de vista rivales cuando todos ellos son compatibles por igual con los datos disponibles (en una versión extrema se afirma la imposibilidad absoluta de establecer una jerarquía entre teorías), entonces no se puede atribuir racionalidad ninguna ni a las creencias ni a la conducta.
2. El argumento del regreso: las primeras premisas de cualquier procedimiento, *ex hyphotesis*, no pueden tener una razón lógicamente prioritaria que, a su vez, las justifique. Luego, al final, todas las convicciones no son sino "saltos", y saltos igualmente irracionales.

3. El argumento de Collingwood y Kuhn: si la ciencia sólo puede operar bajo la guía de "presupuestos absolutos" o "paradigmas" que no pueden ellos mismos ni ser examinados ni comparados, la ciencia es irracional. Si los presupuestos absolutos o paradigmas son inconmensurables, no habiendo un idioma común, difícilmente puede haber ningún sentido en que tal elección pueda ser racional.
4. El argumento de Schopenhauer, Nietzsche, Freud: si nuestra conducta y nuestro pensamiento están dominados por fuerzas oscuras que no se revelan a aquéllos a quienes dominan sino que, por el contrario, tienen un gran poder de engaño, entonces la conducta racional resulta difícil por no decir imposible. (En la versión de Freud llega a ser posible gracias a la ayuda de una teoría o técnica que desenmascara el *modus operandi* de aquellas fuerzas, pero la teoría y la técnica en sí mismas son altamente sospechosas.)
5. El argumento a partir de Hume: no hay modo alguno de validar racionalmente nuestros propósitos y valores. (Obsérvese que la combinación de este argumento con el anterior resulta mucho más poderosa que cada uno de ellos por sí mismo. Si nuestras "pasiones" fueran arbitrarias pero moderadas y, por así decirlo, sensatas, como Hume pensó, no importaría demasiado que estuvieran más allá de cualquier justificación. Si nuestras pasiones son oscuras, enrevesadas y turbulentas, pero nuestros valores pueden, no obstante, mantenerse –lo que, extrañamente, era la verdadera actitud de Freud– entonces, con mucha suerte y esfuerzo, podríamos hacer algo. Pero si *ambos* argumentos son correctos, y los mares están turbulentos, *y* ni tenemos timón, ni brújula...)
6. El argumento a partir de Wittgenstein: el viejo modelo de la racionalidad instrumental, o de la consistencia de la conducta, asumió un único universo de discurso, dentro del cual la eficiencia o la consistencia eran posibles. Si, sin embargo, nuestra sensibilidad hacia el mundo está invariablemente mediada por

numerosos "juegos de lenguaje", cada uno con sus propias reglas, entonces no hay tal esfera única[8].

7. Unas premisas completamente diferentes sobre el lenguaje son las que aporta Chomsky. Si nuestro pensamiento verbal está gobernado por principios que normalmente no son accesibles a la conciencia es difícil ver cómo podríamos examinar la racionalidad de nuestro pensamiento. Una posición similar puede plantearse de diferente modo, en términos de lo que se conoce como la hipótesis Whorf-Sapir, que sugiere que cada lenguaje o grupo de lenguajes impone su propia visión del mundo para aquellos que los emplean.
8. El llamado problema de Duhem: si nuestras ideas forman una unidad interconectada, ¿puede haber un modo que no sea arbitrario de corregir el error? *Cualquier* parte del sistema podría ser responsable de un error que ocurra en un punto dado, y no hay manera de identificarlo.
9. La concepción holística y romántica de la sociedad: si las sociedades o tradiciones humanas no son sino complejas, compactas y sutiles unidades, entonces quizá no sean susceptibles de una clara intervención, guiada por un único criterio y por la selección de los medios en términos de costes-beneficios. Sólo pueden ser guiadas por personas profundamente inmersas en dichas tradiciones sensibles a sus insinuaciones. Un punto de vista de este estilo puede encontrarse en Oakeshott[9].
10. Una variante poco romántica del mismo argumento puede ser desarrollada específicamente con respecto a las sociedades modernas, dada su complejidad, su

[8] Lo que Wittgenstein llama "juego del lenguaje" consistía en subsistemas autónomos del lenguaje. Que se gobiernen por sus propios criterios, y que no estén sujetos a ningún principio general compartido es crucial para el irracionalismo wittgensteiniano.

[9] Cfr. M. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, London, 1962.

tamaño y su extremadamente rápido ritmo de cambio. Las afirmaciones racionales son posibles en sociedades relativamente estables, donde la mayor parte de las cosas pueden mantenerse constantes, por así decirlo, de modo que los cambios puedan ser aislados y calculados. Cuando todo cambia a la vez, las situaciones no se repiten, y no hay modo de "aprender de la experiencia".

11. Incluso más específicamente, se podría argumentar basándose en el ritmo de cambio y la manipulabilidad de nuestros fines y propósitos. La teoría moral utilitarista aceptaba el punto de vista de Hume al efecto de que nuestros valores estuvieran más allá de toda prueba, pero ello no le representaba un problema porque usaba las preferencias como un tipo de dato. Sin embargo, si nuestros propósitos están *sub iudice* y son manipulables ¿dónde podría una filosofía basada en las preferencias humanas encontrar sus premisas?
12. La inconmensurabilidad de los valores. Es éste un tema importante, por ejemplo, en el pensamiento de Sir Isaiah Berlin[10]. La inconmensurabilidad de los valores es para él la premisa central del liberalismo. Si los valores son inconmensurables, es difícil ver en qué sentido los principios políticos podrían ser racionales, del mismo modo en que la contabilidad sería imposible si tuviera que ser llevada a cabo simultáneamente en diferentes monedas que no fueran convertibles entre sí.

No se sugiere con todo esto que esta lista sea completa.

[10] I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1968 (trad. española, Alianza, Madrid, 1980).

Capítulo 7

La racionalidad como modo de vida

La razón no es únicamente el nombre de una supuesta vía hacia el descubrimiento de la verdad y la justificación de los principios. También es un estilo de vida. Los dos aspectos están íntimamente conectados. Los pensadores que teorizaron sobre la naturaleza de esta interna guía cognitiva y moral, depósito de nuestra identidad, también estaban, con conocimiento o no de ello, codificando las reglas del comportamiento de una nueva civilización que estaba emergiendo basada en el orden, la simetría y el igual tratamiento de las afirmaciones y la evidencia. Estaban ayudando a que esta civilización emergiera. La racionalidad se convierte en un ideal filosófico poderoso en un mundo que también estaba siendo racionalizado por otros agentes. La validez universal que los filósofos atribuían a sus descubrimientos quizá sea ilusoria. En cambio, lo que tal vez hayan hecho es redactar el estatuto, o la constitución base, de un orden social entre otros. Pero, aun así, un orden social muy especial. La singular civilización de la que ellos estaban estipulando sus fundamentos fue, de un modo u otro, más racional que cualquier otra. ¿De qué modo? ¿Qué es exactamente el racionalismo como modo de vida?

Una persona racional es metódica y precisa. Es pulcra y ordenada, sobre todo en el pensamiento. No alza su voz, su tono es firme y siempre igual; lo que vale para su voz también vale para sus sentimientos. Separa todos los asuntos que son separables y cada vez se ocupa de un solo asunto. Para ello, evita los asuntos liosos y fundir diferentes criterios. Trata todos los casos por igual, y la ausencia de capricho o de arbitrariedad domina su pensamiento y su conducta. Metódicamente aumenta su capital, tanto cognitivo cuanto financiero. Prefiere reinvertir sus beneficios antes que convertirlos en placer, poder o *status*. Su vida es más una progresión hacia el logro que hacia la ocupación estática, el disfrute y el desempeño de un *status* adscrito.

El anverso de la arbitrariedad es la posesión de buenas razones para lo que se hace y piensa. La exigencia de buenas razones refuerza el orden de su conducta, si una razón es contundente entonces debe ser aplicada en todos los casos semejantes. La insistencia en las razones es antitética tanto a la aceptación de la autoridad como a una revelación entu-

siasta y arbitraria. La autoridad que no está justificada por razones es tiránica, y cuando está apoyada en razones, es de algún modo redundante. La razón por sí misma debería ser suficiente. El hombre de razón, en cualquier caso, no necesita incentivos adicionales cuando las razones son buenas. Y, a falta de razones, no permite que la mera retórica o la teatralidad le acobarden. Es comedido y se gobierna a sí mismo. Es reacio a seguir a una multitud en sus locuras.

El requisito de justificación se extiende a toda su vida. Las razones deben sistematizarse. La separación de los asuntos conduce a la simplificación de los criterios de éxito en una actividad. Todo esto, sucesivamente y en conjunción con la desacralización de los procedimientos y métodos, conducirá al habitualmente preciso y laborioso análisis de costes y beneficios y a la eficiencia instrumental. La innovación, cuando es beneficiosa, se adopta sin problemas. Ningún límite ni demarcación sagrada entre actividades obstaculiza su implementación. Todo se apoya y encaja en una ordenada división del trabajo, y hace posible un cómputo racional de éxitos y fracasos. La libre elección de medios se ve alentada, por un lado, por la especificación clara de los objetivos, y por otro, por la nivelación del mundo, todas las cosas son igualmente sagradas e igualmente profanas, de tal modo que no hay ni prescripciones ni proscripciones que inhiban la elección de los métodos. Éstos pasan a estar sujetos a consideraciones de eficacia.

Los acuerdos entre hombres son racionales de modo similar, guiados por la libre elección de fines claros para ambos socios, y por la fría valoración de las ventajas inherentes a cualquier acuerdo entre ellos. Las relaciones contractuales reemplazan a aquellas basadas en el *status*. La totalidad de la sociedad llega a verse bajo la misma luz. Su organización no es algo *dado* sino algo determinado por un contrato racional. No es sino la suma de contratos libres y racionales, llevados a cabo por individuos libres racionales.

En los últimos siglos, tal estilo de conducta devino algo común y generalizado, hasta llegar a ser prominente en la producción, en la cognición, en la política, en la vida privada y en la cultura. Aun así, su impacto en las diferentes esferas no ha sido idéntico, la racionalidad no es aplicable por

igual a todos los problemas y actividades. Los filósofos han explorado los principios y métodos de la racionalidad. Los sociólogos, impresionados u horrorizados por el sigiloso avance y la generalización de la racionalidad, y por su conquista de la vida social, han intentado comprender los mecanismos sociales subyacentes a este proceso. Es importante ofrecer las ideas de los filósofos y los sociólogos sobre este asunto de manera conjunta, pues constituyen dos aspectos de lo que no es sino una única historia.

El sociólogo que, más que ningún otro, está vinculado al intento de cartografiar y comprender el avance y la generalización de la racionalidad es Max Weber. Ya hemos bosquejado su enfoque de este problema anteriormente, en el imaginario diálogo entre Descartes y la sociología moderna. En este supuesto diálogo, Durkheim era incapaz de contestar a las objeciones de Descartes, pero hubiera podido hacerlo gracias a la ayuda de Weber. Weber percibió con gran lucidez la singularidad y la especificidad de la racionalidad que dominaba a la civilización, y la manera en que ésta constituía un punto de inflexión con respecto a los principios que gobiernan las sociedades agrarias. Vio su emergencia como un misterio que requería explicación. A diferencia del providencialismo hegeliano-marxista, que mostraba la emergencia de nuestro particular mundo, con todas sus cualidades, como la manifestación del destino de la humanidad, como la continuación y la culminación de un largo y universal desarrollo, destinado a surgir más pronto o más tarde pasara lo que pasara, Weber, en cambio, lo consideraba como un evento contingente y fortuito en la vida de una particular tradición religiosa, que resultaba ser su condición necesaria (aunque no suficiente). Durkheim vio en el ritual comunal al progenitor de la racionalidad pan-humana del pensamiento conceptual; Weber apuntó a una religión puritana, monoteísta y nomocrática como progenitora de la racionalidad ordenada y simétrica, sólo la cual hace posible la ciencia y la economía modernas.

Como ocurre con muchos otros pensadores, la importancia de Weber reside más en el problema que señala que en la solución que propone. El debate en torno a los méritos de la explicación parcialmente religiosa que Weber da de

la extensión inicialmente gradual, pero finalmente dramática, de la racionalidad ha sido intenso desde hace largo tiempo. Es improbable que vaya a zanjarse pronto. Quizá nunca sea zanjado.

Economía I: producción

La esfera de la producción es uno de aquellos ámbitos donde la expansión o la plaga de la racionalidad ha recibido una mayor atención, tanto por parte de sus admiradores como por parte de sus detractores. Para algunos, la esencia de la fórmula parece bastante simple: la clara formulación de los objetivos (a saber, la acumulación perpetua, que es, de acuerdo con Marx, el Moisés y los profetas del capitalismo) y la rigurosa y eficaz elección de los medios. Los seres humanos, el trabajo humano, también cuentan entre esos medios. Su trabajo también es tratado como una mercancía. Se lleva a cabo aislado de lo que es la obra de una persona y parte de su vida. Es precisamente esta indiferencia la que permite hacer del trabajo algo instrumentalmente eficaz, y también es, evidentemente, una de las acusaciones que pueden hacérsele al "racional" sistema productivo capitalista.

La implacable elección de los medios se complementa con la implacable exploración cognitiva del mundo. Vamos allá donde el viento del argumento y la evidencia nos llevan. La visión del mundo deja de estar constreñida socialmente: *cualquier cosa* puede ser el caso si la evidencia la apunta. Las cosas pierden sus afinidades electivas, sus conexiones, sólo están sujetas a la evidencia, y el veredicto de la evidencia no puede ser prejuzgado. Esta soberanía de los hechos brutos engendra un mundo socialmente gélido y una tecnología poderosa que permite al nuevo sistema proporcionar una cornucopia de bienes sin precedentes.

El sistema completo se puede contrastar con el orden tradicional, donde la elección de los métodos está dictada por la costumbre, y la elección del personal está determinada por el *status*, de tal forma que el trabajo "significa" algo para quien lo lleva a cabo. Lo que hace está vinculado a su identidad y a sus relaciones personales. De igual modo, las

convicciones están vinculadas al orden social y natural; una jerarquía social estable, sostenida en la visión de la naturaleza, sirve tanto para las necesidades productivas como para las humanas, cuya separación no se permite. La productividad aumenta cuando el orden tradicional ha perdido su autoridad, como el argumento liberal predica; las limitaciones en la elección de los medios deben ser eliminadas, o al menos disminuidas, permitiendo el empleo de cualquier método que se haya mostrado efectivo. El nuevo orden también permitió el uso del poder del trabajo cuando así lo requería, sujeto únicamente al contrato libre, sin más restricciones, ni respeto a las relaciones "humanas", que las relativas a la producción. Los romanos consideraban que un esclavo era "una herramienta parlante", la racionalidad en la producción convierte al trabajador en algo similar. La diferencia es que ahora es el trabajo, y no el trabajador, el que se compra. El trabajador permanece formalmente libre.

¿Hasta qué punto prevalece esta clásica racionalidad productiva? ¿Es probable que continúe siendo dominante?

El capitalismo temprano operaba con unidades productivas relativamente pequeñas y con una tecnología más o menos simple. Ninguna de estas dos condiciones tiene vigencia ahora. En los días en que así ocurría podría ser plausible una "racionalidad por selección natural". No se suponía que los individuos fueran necesariamente prudentes o racionales en sus decisiones estratégicas, pero la coexistencia de muchos de ellos compitiendo mutuamente ayudaba a asegurar que aquellos que eran prudentes predominaran, y sobrevivieran, de tal modo que la eficacia fue en aumento.

Las grandes innovaciones técnicas frecuentemente vinculadas al estado, que requieren una enorme infraestructura, tan característica de las economías posteriores y más avanzadas, ya no se ajustan tan fácilmente a este modelo. El compromiso de recursos es lo suficientemente grande como para ser frecuentemente irreversible. Por consiguiente, la continuación de una opción socio-tecnológica podría ser preferible a su cambio. Se podría mantener, incluso, si a la luz de un riguroso examen no resulta óptima. La compleja interdependencia de una economía moderna avanzada podría, en cualquier caso, hacer muy difíciles las evaluacio-

nes globales de costes/beneficios. Irónicamente, en virtud de la extrema "interdependencia funcional" de sus partes, una sociedad altamente desarrollada hace recordar algunas de aquellas mismas características de una sociedad tradicional que, se dijo, impedían el desarrollo de una economía racional. Las interconexiones de diversos aspectos y áreas es tan grande que una búsqueda sin escrúpulos de la eficiencia en cualquier punto podría tener efectos intolerables en otras partes del sistema. Quizá no se debería exagerar todo esto; y entrando en detalles, no cabe duda de que las innovaciones continuarán sin disminuir. Pero una innovación importante y global bien podría, una vez más, haber adquirido o recobrado lo que podríamos llamar más una lógica política que económica: decisiones únicas e irreversibles, derivadas de consideraciones complejas e inconmensurables, podrían llegar a ser más importantes que las decisiones que pueden ser evaluadas con precisión cuantitativa a la luz de criterios claros.

En un ámbito, la disminución de la racionalidad clásica es inequívoca. El implacable empleo de la fuerza de trabajo humano, gobernado exclusivamente por consideraciones de eficiencia, es en gran parte algo del pasado, al menos en las sociedades más desarrolladas y opulentas. Las personas sólo pueden verse sujetas a este tipo de racionalidad si primero han caído en la indigencia, y su libertad formal, como a la izquierda siempre le gustaba señalar, se combina con la falta de poder económico y la dependencia. En los países desarrollados es ahora notorio que su mano de obra local no se ve forzada ni a trasladarse geográficamente en busca de trabajo, ni a aceptar empleos mal pagados o desagradables, incluso cuando el trabajo es escaso. Para las actividades económicas que exigen un trabajo de bajo nivel, maleable, "racionalmente" servible, los países desarrollados confían en emigrantes y *Gastarbeiter*[1] de países más empobrecidos. Las prestaciones sociales, la opulencia general, un alto nivel de expectativas, el ser propietarios de su vivienda

[1] *N. del T.*: Trabajadores inmigrados, en alemán.

y de otros bienes económicos y sociales, todo ello arropa y protege a la clase obrera frente a la implacable racionalidad explotadora.

Es interesante observar que estos privilegios derivados de la opulencia, la liberación de la sujeción y de la vulnerabilidad económicas, parecen proteger a los hombres tanto de lo racional cuanto de lo irracional, del capitalismo tanto como de los tipos tradicionales de sujeción. En una sociedad en la que los ricos han agotado todas las formas materiales de placer y confort, pero en la que la competición por el *status* es feroz, y donde el desempleo también abunda, se podría esperar una dramática expansión de los servicios domésticos. El antiguo uso ostentoso de sirvientes para el realce del *status* se podría esperar que retornara, como una venganza. Sin embargo, es un hecho que en las sociedades opulentas las clases bajas no se ven impelidas a un *status* servil, incluso en períodos en que hay mucho paro. Los criados que se ocupan del servicio doméstico son escasos y caros.

Contrariamente a las expectativas de muchos economistas y algunos sociólogos, las nuevas limitaciones a la implacable eficacia instrumental económica no sólo no son perjudiciales, sino que pueden ser incluso beneficiosas, aun por puros criterios económicos. Las actitudes industriales japonesas son claramente "feudales". Las empresas suministran a sus trabajadores seguridad de por vida, comparable a la especie de seguridad que los campesinos disfrutaban cuando su relación con el señor era a la vez económica, social y política; la lealtad se comercializa a cambio de una seguridad simultáneamente política y económica. Teniendo en cuenta este tipo de *ethos*, cualquier estudiante de economía y sociología clásica podría concluir que la economía japonesa debería estar más atrasada. Resultaría inconcebible que pudiera competir con sociedades más liberales, móviles, implacables e individualistas, liberadas de la tradición, de la lealtad y la deferencia. Como todos sabemos esta expectativa, por lo demás bastante plausible, se ha mostrado flagrantemente falsa. El sociólogo más distinguido del Japón moderno ha llegado a especular sobre la posibilidad de que el modelo industrial japonés, más que el occidental, llegue a ser la forma dominante de la

sociedad industrial del futuro[2]. Los desarrollos en otras partes del sureste asiático sugieren que la última etapa de la sociedad industrial favorece más sociedades confucionistas que calvinistas.

Así pues, cierta dosis de sensibilidad social, y la imposición de límites a la autoridad de las consideraciones puramente económicas, parece que es ventajosa económicamente cuando las circunstancias son favorables. No ocurre lo mismo cuando la imposición es de carácter político. Si hay una razón que explique el pobre "funcionamiento" económico general de las sociedades socialistas, ésta debe ser buscada en el hecho de que los gerentes ocupan posiciones en la jerarquía única nacional, económica-política-ideológica. Los miembros de esta jerarquía se ven obligados a preocuparse de las intrigas políticas *internas*, y ni tienen tiempo, ni sienten la inclinación, ni tampoco disponen de los medios y la información necesarios para atender al funcionamiento de la economía. Este fenómeno podría repetirse parcialmente en las grandes corporaciones y burocracias del mundo no socialista.

Economía II: consumo

En el campo de la producción, la situación puede ser ambigua; en el consumo, caben menos dudas sobre la tendencia general. El primer capitalismo podría caracterizarse, en contraste con el orden social que le precede, más por la sobriedad, la moderación, el ahorro, el método y una tendencia a reinvertir los beneficios, que por dilapidarlos en placer, poder u ostentación. Si los puritanos eran sobrios en el trabajo, eran mucho más sobrios en el ocio. De hecho, es razonable sospechar que su sobriedad en el trabajo se manifiesta porque domina por completo sus almas. La racionalidad en la *producción* surgió única y exclusivamente porque eran hombres

[2] R. Dore, *British Factory, Japanese Factory* (Allen and Unwin, London, 1973).

adictos a la racionalidad en todo su estilo de vida, no fue engendrada por una lógica interna a la situación en el trabajo. Los que la desarrollaron posteriormente podían ser racionales en el trabajo porque estaba claro que era ventajoso, sin que necesariamente se sintieran vinculados a comportarse de este modo en el resto de aspectos de su vida, pero los primeros fueron racionales en el trabajo únicamente porque la racionalidad era integral en sus vidas. Pero ¿qué ocurre en la última industrialización?

Todavía debe observarse cierto grado de orden. Por una cosa, porque la opulencia general se sustenta en la producción en masa y el consumo en masa. La riqueza es, por así decirlo, modular. Los elementos del consumo están compuestos de unidades estandarizadas, de modo que el consumidor individual sólo elige cómo combinar objetos prefabricados. Tiene que compartir los elementos constituyentes de su estilo de vida con sus compañeros. Tiene que comprarlos en lo que es, de hecho, un mismo supermercado global, en el que sólo se pueden seleccionar los productos entre una gama estandarizada.

Al mismo tiempo, la salud de la economía necesita, por razones keynesianas bien conocidas, una orientación general hacia el consumo que sea dominante y profundamente enraizada. ¿En qué sentido, si es que hay alguno, puede esto llamarse racional? Algunos han afirmado que el hombre preagrario había demostrado tener buen sentido y ser verdaderamente racional al ser moderado en sus necesidades y exigencias[3]. Por contraste, el hombre agrario estaba condenado, por los mecanismos que Malthus señaló, a vivir bajo la sombra del hambre. Las necesidades de fuerza de trabajo y de fuerza para defenderse impulsaron a la sociedad agraria a valorar la descendencia, o al menos la descendencia masculina. Pero los recursos disponibles en una sociedad basada en la agricultura, todavía desprovista de una tecnología en expansión, no eran suficientes para asegurar que la mayor parte de

[3] M. Sahlins, *Stone Age Economics*, Tavistock, London, 1974 (trad. española, Akal, Barcelona, 1983).

la población pudiera librarse del hambre. De ahí que la sociedad en su conjunto estuviera expuesta a padecerlo durante ciertos estancamientos de la producción agrícola, ya fueran ocasionados por catástrofes naturales o por disturbios sociales. La situación pudo agravarse en las primeras etapas de la transición al industrialismo.

Toda esta herencia dejó al primer hombre industrial con un conjunto de valores claramente establecidos y relativamente "objetivos": alimentación suficiente, refugio, seguridad, libertad frente a un trabajo continuo y agotador, acceso a los cuidados médicos disponibles, una esperanza de vida razonable y, por último, un acceso a través de la educación a la nueva cultura alfabetizada que confiere ciudadanía. Evidentemente, no hay ninguna ley férrea que obligue a los hombres a querer estas cosas; pero resulta natural quererlas cuando se tiene bien presente las duras vicisitudes de hambre y dolor propias de la sociedad agraria, las condiciones sociales que acompañaron la transición desde la misma, y la percepción clara de que esas cosas ya no tienen por qué darse. Ahora es manifiesto que pueden ser evitadas con la tecnología a nuestra disposición. Los recursos disponibles para desarrollar la sociedad parecen capaces de satisfacer estos objetivos sin dificultad excesiva. ¿Qué más podríamos desear?

En lo que respecta a la constitución biológica de los seres humanos, la respuesta parece que sería: *muy poco*. La riqueza, rebasado este mínimo, puede, en general, usarse exclusivamente para realzar la posición social de la persona con relación a los otros miembros de la sociedad; proporciona *status* y prestigio. Pero ¿qué es lo que da a la propiedad de objetos tal poder? En alguna medida, el recuerdo del trabajo duro y monótono, o incluso del hambre, podría ser suficientemente poderoso, y la opulencia todavía distar de ser completa; todo lo cual dotaría a algunos símbolos materiales de *status* de un atractivo genuinamente "objetivo". Pero en las sociedades desarrolladas, pronto esto dejará de ser verdadero. La exacta elección de los símbolos materiales que hay que emplear es, por consiguiente, culturalmente arbitraria; todo depende de lo que una cultura determinada tenga por costumbre utilizar para hacer ostensible la jerarquía, para conceder a un hombre la satisfacción de elevarse sobre el resto. Los aspec-

tos contraproducentes y auto-contradictorios de la valoración simbólica continuada de riqueza material que de otra manera sería inútil han sido ampliamente advertidos. Los coches, una vez genuinamente útiles, no tienen más que un valor limitado en aquellas ciudades cuyas calles están bloqueadas por el tráfico, y donde aparcar es realmente imposible.

Los imperativos que gobiernan la producción podrían continuar imponiendo cierta disciplina y orden en aquellos que están envueltos en ella durante los períodos en los que están ocupados en realizar estas tareas. Pero la cantidad de tiempo que gastamos en el trabajo está disminuyendo. ¿Qué impacto tendrá la cada vez mayor proporción de tiempo y de personal que ya no están ocupados en el trabajo? Los modelos de consumo ya no alientan la atención al orden, la sobriedad o el pensamiento frío. Por el contrario, los diferentes aparatos u objetos de consumo que se suministran al público están diseñados para ser de fácil uso, tan simples e intuitivamente accesibles como sea posible. Este tipo de entorno fomenta más la tranquilidad y el relax que la disciplina y el orden estricto. El hombre opulento tiende a ver el mundo como una extensión de su entorno, como algo que se explica por sí mismo y es manipulable con facilidad. Es significativo que se sienta atraído por metafísicas fáciles, que le presentan un universo fácil de manejar y accesible a la penetración cognitiva. Es de todos modos concebible que la sociedad que se beneficia al máximo de la producción racional también se permitirá los más salvajes excesos de irracionalidad en su cultura[4].

Cognición

La cognición es la esfera en la que la victoria del estilo o concepción racionalista se puede poner menos en duda. La for-

[4] D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Heinneman, London, 1976 (trad. española, Alianza, Madrid, 2004). Bell mantiene que esto supone una contradicción. Para mí, es algo natural y lógico.

ma de conocimiento serio que recibe todos los respetos en sociedades desarrolladas –la ciencia– está gobernada por un conjunto de reglas que siguen teniendo bastante afinidad con las que Descartes había propuesto para el comportamiento racional de la mente humana. Estas "tablas de la ley" todavía siguen siendo dominantes. No se permite a "la costumbre y el ejemplo" más que una autoridad presunta y temporal; es la costumbre y el ejemplo de una bien seleccionada y entrenada comunidad científica, no de hombres comunes y corrientes; y con todo, no hay una comunidad de conocedores privilegiados, no se consiente a ninguna organización reclamar el monopolio cognitivo, no hay tampoco ni objetos ni sucesos privilegiados. La necesidad lógica y la evidencia son las reinas. Se exige que las explicaciones sean simétricas y estén sometidas a comprobaciones que no dependen del sistema de ideas que se está sometiendo a examen. No se permite que los sistemas de creencias se constituyan en circuitos cerrados, en los que una imagen global de fondo lleve a justificadores privilegiados a percibir y reconocer la evidencia sagrada que, después, confirma de nuevo la imagen inicial. Así pues, la descarada circularidad del pensamiento agrario, en el que las mismas reglas de investigación aseguran la confirmación de la imagen del mundo y sus corolarios, es proscrita. No se permite que una visión del mundo dicte las reglas de evidencia, con fuentes privilegiadas, que a su vez confirman esta misma visión. Una idea clara y distinta y auto-justificada domina, a saber: que cualquier cosa que entre en conflicto con la evidencia independiente y establecida simétricamente no puede ser verdadera.

La soberanía de la evidencia es realmente lo que ha sobrevivido de aquellas luminosas ideas que se justifican a sí mismas que Descartes esperó usar en la reconstrucción cognitiva de su mundo. El *modus tollens*, la eliminación de ideas contradictorias con los hechos, es la oferta que una mente racional no puede rechazar. Luego la verdad está bajo el control de la naturaleza, esto es, un unificado sistema externo a la sociedad e independiente de ella, no sometido a ninguna exigencia social. Naturaleza y sociedad son distintas, como lo son iglesia y estado. La separación de todos los asuntos separables es una respetada norma de la ética del compor-

tamiento cognitivo. Toda aquella especie de paquete de medidas cognitivas que en el pasado protegía a las creencias de un examen efectivo es proscrito.

Las tendencias irracionalistas indiscutiblemente existen, y podrían llegar a ser relevantes en el conjunto de la sociedad, pero no son llamativas *en* la práctica actual de la ciencia. Lo más extraño es que proliferan en la metateoría de la ciencia y también en materias marginales de dudoso *status* científico. Las teorías acerca de la ciencia frecuentemente acentúan su irracionalidad de muchas maneras. Algunas afirman que, al contrario de la imagen que la ciencia proyecta, su dirección no está racionalmente determinada, sino que está guiada por ciertos mecanismos sociales oscuros o por procesos intuitivos.

Además, sus principales ideas y principios rectores no pueden ser justificados como Descartes esperaba que lo fueran, en sí mismas son el fruto de un injustificado y, por consiguiente, arbitrario compromiso, un *salto,* como la antigua frase de moda afirmaba. Es éste el ampliamente usado argumento *tu quoque* del irracionalismo, la razón en sí misma es tan arbitraria como cualquier otra cosa; de tal modo que lo que se sigue de este argumento es que estamos justificados en cualquier afirmación que queramos hacer. Todos somos iguales, los racionalistas y los otros, en la inevitable irracionalidad. Todas las visiones son irracionales, y ninguna lo es menos que las otras[5].

Estos argumentos son una pizca exagerados. Ignoran el hecho de que la organización racional interna de la ciencia, la simetría, el orden y la sumisión sistemática a la comprobación de la teoría a partir de datos que *no* están bajo el control de su propia interpretación, la diferencian de un modo radical y profundo del resto de sistemas de creencias. El mérito de este estilo único se ve confirmado pragmáticamente por la dramática, y a menudo devastadora, superioridad de la tecnología basada en ella.

---

[5] W. W. Bartley III, *The Retreat to Commitment*, 2nd edn, La salle, London, 1984.

El modo general en que los hombres sienten y piensan nunca ha sido dominado completamente por el ideal racionalista. La cultura rara vez ha estado sometida totalmente ni a la sistematización ordenada, ni a la eficiencia instrumental. Indudablemente las cosas se han movido en esta dirección en alguna medida durante la emergencia de la moderna vida industrial. También lo ha hecho la vida económica, a la vez que se ha ido separando de la vida social y política. Aun así la vida económica ha podido hacerlo porque la vida social se ha movido en esa dirección. Ésta era sin duda una precondición del cambio correspondiente en la economía. La igualación, o al menos la sistematización, de los *status*, la estandarización de medidas, procedimientos y leyes, de los sistemas de comunicación, eran una parte integrante de la infraestructura cultural. (Max Weber, el gran observador de la racionalidad a la que consideraba como una precondición del industrialismo, se enfrentó con una pequeña dificultad por el hecho de que el país en el que la producción racional emergió era uno de los comprometidos con un derecho común desordenado y confuso, que resistió al derecho romano.) Un mayor orden en las relaciones domésticas, una mayor tendencia a la puntualidad, a la difusión de la alfabetización y a una burocratización dominante, al reclutamiento ordenado del personal, y a la asignación y definición de las funciones, fueron parte integrante del proceso.

Pero por una bien conocida variedad de razones, las relaciones personales y la cultura no son tan susceptibles como la producción o la cognición de una sistematización completa y de una evaluación de costes-beneficios mediante criterios claros. El proceso ni fue, ni podía ir tan lejos. Es realmente imposible especificar criterios claros y exclusivos para satisfacer las relaciones sociales básicas. Incluso si el dominio de las relaciones complejas, estables e interconectadas, que una vez dominaron la economía y el mundo tradicional, ahora se ha reducido de forma considerable, el residuo que ha sobrevivido ha adquirido la mayor importancia; en la elección de una esposa o de una obra literaria no hay un criterio o principio claro y distinto que pueda ser fácilmente invo-

cado. Un hombre que absorbe una cultura se parece más a uno que aprende una lengua o una danza, que a alguien que busca la consecución de un objetivo claramente especificado y exclusivo. No es alguien que busca maximizar algo o aplicar ciertas reglas. Intenta no meter la pata, pero frecuentemente no hay manera de especificar qué constituye un error. A veces uno aprende a adivinar qué podría constituir un error en la cultura, simplemente teniendo una especie de sensación de cuál es su estilo general; pero no siempre ocurre así. Algunas proscripciones culturales son propensas a ser casi deliberadamente idiosincrásicas, y nada más que la familiaridad con el tabú en cuestión puede ayudar a uno a comportarse aceptablemente.

Éste es, evidentemente, el modo en que las culturas imponen su autoridad, los extraños tienen que andarse con pies de plomo. Revelan que no son miembros propiamente dichos de esa cultura por su falta de familiaridad con unas normas que no *pueden* comprender por sí mismos. Éstas no tienen ningún sentido. Las reglas cartesianas no pueden ayudar para ser aceptado en una tertulia o en una cultura. Lo irracional es una parte esencial del control social, de la definición del grupo y de la posición que se ocupa en él. En un mundo racional tales trampas para incautos no existen, la razón no tiene favoritos y es accesible a todos. Pero en los mundos sociales tal y como los conocemos, en las culturas, lo irracional es un excelente portero. Incluso la irregularidad de ciertos verbos podría desempeñar algún papel en el uso social del lenguaje y en el mantenimiento del orden social. La gramática, como la disciplina militar, la etiqueta o el protocolo, necesita realmente de la arbitrariedad. Quien no controla las excepciones revela su condición de forastero. Los verbos irregulares hacen su contribución a la disciplina social. Es bueno, desde el punto de vista social, que algunas personas se sientan inseguras en todo momento, y que todos se sientan inseguros por algún tiempo. Esto les hace mantenerse alerta, y ayuda a mantener el respeto al orden establecido.

Weber, el gran sociólogo de la racionalidad, fue un poco ambivalente sobre la relación entre racionalidad y alta cultura. En parte supuso que una racionalidad obsesiva alcan-

zó de lleno incluso a las artes, y también afectó a la actitud de los puritanos hacia el arte, esto es, a sus portadores favoritos del espíritu racional. Privando a la religión de su dependencia de ayudas audiovisuales, fortalecían la Voz Interna y hacían su inapreciable contribución a una sociedad respetuosa de las normas, a esa *innere Führung*[6] que se convirtió en el eslogan kantiano de la postguerra *Bundeswehr*[7]. Pero el arte y el patronazgo van unidos, y ninguno tiene lugar en un mundo respetuoso de los principios. Max Weber también observó que los puritanos tenían bastante sensibilidad y un gran corazón como para poner en suspenso su racionalidad cuando se enfrentaban a una verdadera obra de arte[8].

No sólo la esfera de la cultura ha permanecido más inmune que otras a la corriente de la racionalidad; en los últimos tiempos las contracorrientes irracionalistas o no racionalistas han sido especialmente fuertes en ella. Ya lo hemos apuntado en relación con los patrones de consumo. En cierto modo, la irracionalización de la cultura es el reverso de la racionalización de la cognición. Es precisamente porque la investigación cognitiva seria y acumulativa se ha desviado hacia el resto de nuestra vida conceptual, por lo que el residuo tuvo que recurrir a sus propios medios, aquellos que previamente habían funcionado de forma más general. "Cultura", en el sentido más estrecho, no antropológico, que ha adquirido el término ahora en las sociedades más desarrolladas, es como el suero de la leche: la actividad simbólica que queda como residuo cuando el conocimiento serio (la ciencia) y la producción han sido extraídos.

---

[6] *N. del T.*: Dirección interna, en alemán.

[7] *N. del T.*: Literalmente "defensa de la unión" en alemán. Actualmente es el nombre que recibe el ejército alemán reconstituido después de la Segunda Guerra Mundial. Es posible que Gellner aluda aquí a su tesis histórica, de raigambre weberiana, según la cual el "ejército de puritanos", una vez acabadas las guerras de religión, se convirtió en el principal impulsor de la sociedad industrial.

[8] Max Weber, *The protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, Unwin University Books, London, 1930; repr. 1965, pp. 168 y ss.

La humanidad ha heredado, de la época de las últimas y más altamente desarrolladas sociedades agrarias alfabetizadas, la expectativa y la esperanza de que las características fundamentales del orden social puedan ser reivindicadas a través de *una prueba*. Los clérigos de aquellas civilizaciones habían desplazado el centro de gravedad de la validación social desde las simples justificaciones poéticas basadas en historias de una época heroica a la posterior predilección escolástica por la legitimación a través de una prueba. Ésta era su especialidad, que les distinguía de sus rivales, los independientes chamanes extasiados. Dado un capital cognitivo estable o una base sagrada, dotada, por así decirlo, con premisas arraigadas constitucionalmente, los clérigos podían suministrar un fundamento firme, en un estilo que subraya la autoridad de los intelectuales frente a los extasiados. Estas bases doctrinales fortifican rigurosamente, pues, el orden social, para satisfacción de los clérigos en cuestión.

La sociedad que reemplazó estas civilizaciones, cuyo fundamento político y económico es, precisamente, el crecimiento cognitivo y productivo, y que también conlleva inestabilidad en sus tendencias, no puede usar realmente sus logros cognitivos para fines de legitimación social, aunque algunos de sus intelectuales lo hayan intentado. Su banco de ideas cognitivo está abierto, el consenso no es algo impuesto, la innovación y la experimentación se permiten, se alientan y se exigen, ningún elemento está profundamente arraigado, ni a salvo de la duda o de la modificación por considerarse sagrado. El cambio en sí mismo se considera legítimo, esperado y valorado. Así las cosas, usar convicciones genuinamente cognitivas como fundamentos del orden social es como construir sobre arena. Precisamente porque realizan una buena aportación a la cognición seria están excluidas de suministrar fundamentos firmes, adecuados y venerables para el orden social. Éstos son, y están destinados a ser, efímeros. Así la esfera del pensamiento *legitimador* llega a estar separada, quizá no totalmente pero sí en un muy considerable grado, de la esfera del conocimiento genuino.

La separación realmente está lejos de ser completa. Los sistemas de creencias heredados de las autoritarias sociedades agrarias, estables cognitivamente, empleados en el sim-

bolismo social, se mantienen, pero de una forma velada. El alcance que se les atribuye como genuino conocimiento es ambiguo, y sujeto a una especie de ajuste a escala proporcional, que varía según el contexto, la intuición personal, y el éxito o el fracaso de la afirmación cognitiva en cuestión. Al mismo tiempo, nuevas ideologías seculares se erigen en torno a putativas verdades científicas y/o históricas. Sin embargo, la que había sido más ambiciosa y había tenido mayor éxito de todas ellas sufrió un dramático colapso en 1990.

Poder y política

En muchos de sus modos de proceder, la política se ha racionalizado de modo general. Tanto el estado como los partidos políticos se han burocratizado. El acuerdo tiene sus rutinas. El lenguaje del debate político ordinario es predominantemente utilitario. Pero cuando los políticos tienen que enfrentarse a asuntos fundamentales e imponderables sufren la pérdida de validación absoluta y de confianza, que es el destino inevitable de las sociedades corroídas por el espíritu racionalista. En consecuencia, hay una tendencia a oscilar entre el estilo burocrático racionalista y otro, que Max Weber, en una palabra destinada a convertirse en dominante en el uso popular, llamó "carismático", consistente en una exigencia total de autoridad, que se ejerce en un espíritu irracional o anti-racional, que rechaza con descaro incluso la apariencia de un apoyo lógico. Los dos principios podrían llegar a fusionarse: Napoleón suministró el verdadero paradigma de carisma y aún así, también dio su nombre al modelo de un código legal ordenado y a un pulcro sistema administrativo.

La apelación al carisma podría racionalizarse a un nivel más abstracto y general afirmando que las fuentes de la vitalidad humana, y por tanto de la autoridad última, no pueden estar fundadas en la razón sino en la "sangre", la pasión y el compromiso. Un punto de vista de este estilo era, evidentemente, el tema central del fascismo y de la ideología nazi.

La política es menos racionalizable que la economía, y mucho menos que el conocimiento. En el día a día ordina-

rio la política podría ser una cuestión de negociación de los beneficios, y, como tal, algo no muy diferente de la economía. Pero al mismo tiempo la política tiene que ver con el poder, la coerción y la autoridad última. Esto puede no ser evidente en épocas de paz y de consenso, cuando la autoridad no se cuestiona. Pero cuando se dan conflictos serios y totales, sean éstos civiles o internacionales, la innegociable totalidad del conflicto se convierte en algo manifiesto. En la época actual todo ello se agrava por el hecho de que la cuestión no es únicamente la de quién está dotado con poder sino que, con frecuencia, también tiene que ver con qué *tipo* de poder debe ser éste. Los conflictos ocurren no únicamente entre individuos o grupos compitiendo por el control de una estructura administrativa dada sino entre ideas rivales acerca de la organización social en sí misma. De cualquier forma, es bastante improbable que el conflicto se abra a una solución racional, negociada y óptima.

Los partidarios de la política carismática invocan de hecho, y en ocasiones combinan, dos argumentos anti-racionalistas bastante diferentes. En primer lugar, el argumento comunalista: la vida *es* participación en una cultura y comunidad compartidas, no el regateo en un mercado. Una comunidad cultural es genuinamente un sistema de relaciones interconectadas de forma múltiple, un diálogo continuo, en el que uno participa, sin que se pueda reducir a la búsqueda de un propósito, y en el que el cálculo racional resulta inapropiado y ofensivo. Como insiste Michael Oakeshott[9], una comunidad no es una empresa. En sistemas "funcionales" de instituciones entrelazadas cualquier acción está destinada a tener muchas y muy complejas relaciones con todas las partes del sistema, de forma que una "racionalidad" rigurosa es aquí completamente inapropiada. Uno debe *sentir* el paso adecuado que tiene que darse en la danza, más que buscar la mejor estrategia coste-beneficio.

En segundo lugar, está el argumento de los dioses oscuros. La vitalidad humana surge de raíces profundas, presu-

[9] M. Oakeshott, *On Human Conduct*, Clarendon Press, Oxford, 1975.

miblemente biológicas. Las fuerzas que verdaderamente nos activan encuentran su realización en las relaciones pasionales humanas y en la participación comunal, preferiblemente extasiada, y no en la optimación de la ganancia o algo por el estilo. Luego sólo así, y no de otra manera, es posible encontrar genuina satisfacción personal. La razón o bien es irrelevante, o claramente nociva, tanto para la definición de los fines, como para la elección de los medios. La verdadera pasión no puede ser forzada ni a definir ni a buscar su objeto por un delicado y preciso cálculo.

Si se añade la asunción de que la comunidad "orgánica" de cultura es también algo racial o genético, la doctrina comunalista y la doctrina anti-racionalista de carácter biológico tenderán a fusionarse en una única doctrina. La variante comunalista del irracionalismo político puede en ocasiones subyacer tanto al romanticismo de derechas como al de izquierdas.

La variedad de la experiencia racional

El tema de la impotencia de la razón tiene numerosos hilos. Uno de ellos era la imposibilidad, contraria a las esperanzas y anticipaciones de Descartes, de la razón de justificar sus propios procedimientos, de *probar* que éstos son sólidos. Otro fue la incapacidad de la razón, no únicamente de demostrar concluyentemente, sino incluso de imponer sus procedimientos, en otros campos distintos de la cognición. Kant lo planteó de otra forma, creyó que exactamente la misma compulsión interna que obligaba a los hombres a sistematizar sus ideas, a subsumirlas bajo reglas ordenadamente simétricas, también causaba en ellos un sentimiento de obligación a hacer lo mismo en sus vidas morales, a tratar de igual modo los casos iguales sin ningún temor o favor. No supuso que los hombres en general cumplieran con sus obligaciones y respetaran sus mandatos; más bien pensó (y su sistema así lo requería) que todos los hombres reconocerían en sus corazones, con especial fuerza –aún cuando no obedecieran– la necesidad de actuar como conscientes puritanos respetuosos de las normas y encadenados a ellas. Incluso el

villano más curtido, afirma Kant, lamenta en lo profundo de su corazón no actuar como un puritano.

En todo esto, Kant estaba equivocado. Muchas, muchísimas culturas no infunden una ética basada en la aplicación simétrica de las normas, sino que por el contrario se basan en una ética de la lealtad asimétrica. Pero es interesante preguntarse por qué la compulsión hacia el orden, la puesta en práctica de la racionalidad cartesiana y kantiana, ha prevalecido en conjunto en la cognición moderna, aunque no en otras partes.

En la cognición, aunque es incapaz de probar que *debe* funcionar y es fiable, de hecho incuestionablemente funciona y ha sido vindicada pragmáticamente. El increíble e incuestionable poder de la tecnología nacida de la indagación racional es tal que la mayoría de la humanidad –y en particular aquellos hombres deseosos de incrementar su riqueza y/o su poder– está deseosa de emularla. Sus devotos pueden combinarla con toda clase de irracionalidades, pero en todo lo que hagan la respetarán profundamente. Antes consultan al ingeniero que al astrólogo, aunque también consulten a este último. Pero ninguna vindicación pragmática de este estilo respalda la compulsión hacia el orden en la esfera moral. El orden moral podría inicialmente haber engendrado la racionalidad cognitiva y económica, pero una vez éstas han demostrado su poder ya son emuladas por sí mismas.

Bien podría haber ocurrido que las almas de los primeros productores racionales hubieran estado dominadas por una racionalidad compulsiva antes de que pudieran (sin abrigar inicialmente ninguna esperanza racional de beneficiarse por ello) llegar a estar comprometidas con la producción racional; pero, como Max Weber observó, una vez el potencial de producir riqueza del nuevo estilo cognitivo se hizo manifiesto, muchos otros pudieron adoptarlo, y así lo hicieron, sin estar ya impulsados por la enrevesada, por no decir insólita, motivación que Weber atribuye a los progenitores de la moderna racionalidad.

Luego no sirve para nada intentar imponer una ética racionalista, universalista e igualitaria a la humanidad, con el argumento de que el estilo productivo que es la condición del estilo de vida que se desea alcanzar *también* obliga a com-

portarse de cierto modo. Es completamente obvio que ahora uno puede aceptar elementos de esa racionalidad, notoriamente en la exploración de la naturaleza y en la producción, sin que por ello tenga que aceptarlos en otras esferas. Puede que sea lamentable, pero así son las cosas. Consideraciones pragmáticas apoyan la razón en la cognición; la apoyan y la convierten en condición de la producción en el primer período de expansión, pero lo hacen sólo de manera selectiva en las etapas posteriores; y no parece que lo hagan en absoluto en la moral, o sólo de una manera discutible y controvertida.

La desigual distribución de la racionalidad es también interesante en otros contextos. Fue probablemente esencial para el desarrollo del mundo moderno tal y como lo conocemos que la producción racional, el capitalismo, precediera a la tecnología poderosa, pero también que esta poderosa tecnología apareciera en escena no mucho después de la victoria del capitalismo en la primera revolución industrial. Si la tecnología poderosa hubiera estado disponible antes, su potencial político y militar podría haberse puesto de manifiesto y haber sido aprovechado por el moderno estado absolutista, lo que presumiblemente habría impedido la emergencia de las políticas pluralistas y democráticas en el siglo XIX. Si, por otra parte, la nueva tecnología no hubiera aparecido en escena inmediatamente después de la Revolución Industrial, haciendo posible la expansión continua de la producción y el consecuente crecimiento del nivel de vida que tuvo lugar, es probable que las primeras predicciones de los economistas clásicos, y siguiendo a éstos de Marx, se hubieran cumplido y la producción racional hubiera crecido hasta alcanzar determinado techo, como así ocurrió con muchas "proto-industrializaciones"[10]. La producción racional y la comercialización, si no vienen acompañadas de una gran revolución científica y tecnológica,

[10] Cfr. E. A. Wrigley, *People, Cities, and Wealth: The transformation of traditional society.* Blakwell, Oxford, 1987 (trad. española, Crítica, Barcelona, 1992).

pueden hacer crecer el nivel de vida, pero más temprano que tarde está destinada a tropezar con el principio de rendimientos decrecientes, y a no tener el potencial transformador que una racionalización conjunta de la producción y la cognición tuvieron.

En cuanto al futuro, es perfectamente concebible que la racionalidad pudiera retirarse a un gueto, a una pequeña zona productiva y cognitiva, y que otros aspectos de la vida y el pensamiento pudieran ser gobernados por principios bastante diferentes.

Capítulo 8

Prometeo perplejo

La autonomía perdida

Uno de los temas centrales, quizá incluso la mayor obsesión del racionalismo cartesiano, es la aspiración a la autonomía. Hay un abrumador deseo de una especie de auto-creación, de sacar a la luz un yo y un mundo no simplemente adquirido a partir de una herencia contingente y accidental, que no ha sido sometida a examen. El racionalismo es la filosofía del hombre hecho a sí mismo, *racionalmente*. La acumulación cultural es irracional, es un proceso ciego. Si nuestro pensamiento y nuestro sistema de valores son sus frutos, éstos no son dignos de nuestra confianza para identificarnos con ellos.

El ego de Descartes no desea ni depender del pasado, ni de ningún tipo de infraestructura subyacente no sometida a examen, debe operar con sus propias herramientas, que él mismo se ha fabricado, transparentes y auto-garantizadas. El hombre utiliza la razón para hacerse a sí mismo. Las herramientas no se toman prestadas ni son adquiridas; están sometidas al mismo examen riguroso que se aplica igualmente al resultado que ellas mismas producen. En la búsqueda de razones contundentes, que es el corolario de esta aspiración, la exigencia de garantía racional supone la necesidad de autonomía. No puedes confiar en aquello que no has hecho o comprobado por ti mismo. La herencia aceptada de forma acrítica de la mera costumbre y el ejemplo, del poso de la historia, del banco de costumbres de una cultura, no puede nunca satisfacer el riguroso criterio racionalista. La autonomía requiere de la razón y la razón requiere autonomía.

¿Hasta qué punto puede satisfacerse esta aspiración prometeica a la autarquía y a la auto-creación? La respuesta es simple, *no se puede*. No podemos, como Descartes planeó y deseó, pensarnos *ex nihilo*. No podemos inventar, a partir de los recovecos de nuestra conciencia privada, *ni* el criterio *ni* las herramientas requeridas para levantar un nuevo edificio cognitivo y conceptual, que ya no esté destinado a estar en deuda con cualquier historia previa. Tal aspiración hacia el exilio cósmico es general en la historia del pensamiento moderno. Ha sido ridiculizada por muchos, incluyendo a Marx:

> La doctrina [...] de que los hombres son producto de las circunstancias olvida que las circunstancias son cambiadas [...] por hombres y que el educador tuvo a sí mismo que ser educado. Por tanto esta doctrina necesariamente llega a dividir a la sociedad en dos partes, de las cuales una se sitúa por encima de la sociedad[1].

Marx era uno de tantos providencialistas, creía que podía ridiculizar la aspiración a mantenerse independiente de la sociedad y, a la vez, decirle hacia dónde tenía que ir. Podría hacerlo porque creyó, ignorante hegeliano como era, que tenía el conocimiento de hacia dónde la sociedad *debe* ir. Podríamos confiar en el proceso inherente al mundo, y así ni necesitaríamos ni podríamos distanciarnos de él para analizarlo. No hay necesidad de alzarse por encima del proceso social, sólo hay que confiar en "la práctica revolucionaria", su versión del Espíritu Santo. Sabía que la práctica estaba destinada a conducirnos a un buen lugar. Analizó las fuerzas que impulsan al mundo en una dirección dada, y se contentaba con confiar y respaldar la sabiduría de tal dirección. La excelencia del destino podría ser validada, a su vez, por el hecho de que hacia allí era hacia donde el mundo se estaba dirigiendo.

Prejuzgando la cuestión de la naturaleza del mundo, podría uno dispensarse de la imposible obligación cartesiana de examinar de forma independiente nuestro modo de conocer este mundo. La aceptación de nuestro equipamiento cognitivo o de nuestras costumbres se dio con la previa aceptación del mundo como una totalidad, y el conocimiento (de ese mismo mundo-yo) era una parte integral de ese mundo aceptado. Porque crees saber cómo es el mundo y qué (beneficioso) papel desempeña el conocimiento en él, puedes confiar en ese conocimiento y abstenerte de someterlo a un examen radical. Una complacencia *general* implica una complacencia específica sobre nuestras prácticas cognitivas. Desde una tradición y con un lenguaje diferente, Quine hoy en día enseña lo mismo: el mundo va la mar de bien, y no digamos nuestros hábitos cognitivos, así pues el exilio cósmico no es necesario.

---

[1] Karl Marx, *Theses on Feuerbach* (trad. española, Uca Editores, 1987).

Sería fácil ver por qué la aspiración prometeica al exilio cósmico es absurda; pero es más importante todavía ver por qué es importante y necesaria. Esta aspiración nos *define*, aún cuando no pueda llevarse a cabo. Somos lo que somos porque precisamente esta extraña aspiración es tan profundamente inherente a nuestro pensamiento. No podemos cumplir sus exigencias por completo, pero somos lo que somos precisamente porque nuestros ancestros intelectuales lo intentaron con todas sus fuerzas, y el esfuerzo ha calado en nuestras almas y en nuestras costumbres cognitivas. Somos una raza de Prometeos fracasados. El racionalismo es nuestro destino. No es una opción, ni mucho menos algo patológico. No estamos libres de la cultura, la Costumbre o el Ejemplo, pero es parte de la esencia de nuestra cultura estar enraizada en las aspiraciones racionalistas.

Cierto es que estamos destinados a fracasar. Es imposible negar que la aspiración, aunque podría ser esencial a nuestra identidad, a nuestra civilización, es igualmente absurda. No podemos engendrar las herramientas que a la vez harían las herramientas con las que entonces pensaríamos, con el fin de presentarnos verdaderamente independientes de todos los anteriores creadores de herramientas y de crear nuestro mundo sin la ayuda de ningún prejuicio. Spinoza fue extremadamente consciente del problema:

> [...] para fabricar hierro, se necesita un martillo, y el martillo no puede estar disponible si no ha sido fabricado pero, para hacerlo, se necesita otro martillo [...] y así hasta el infinito[2].

Si la autonomía total a partir de la generación conceptual espontánea es imposible ¿qué es lo que nos queda? ¿cuál es el meollo válido en todo esto, la más profunda de todas las aspiraciones racionalistas? ¿Cuál era la situación que esta aspiración reflejaba?

---

[2] B. Spinoza, *De Intellectus Enmendatione*, en *Ethics and De Intellectus Emendatione*. London; publicado por primera vez en 1677 (trad. española, Alianza, Madrid, 1988).

Si una total autonomía de autogeneración es una ilusión, como lo es, lo que *queda* es la profunda *coupure*[3] entre una nueva sociedad, ampliamente racional, y la vieja, predominantemente tradicional.

Los providencialistas intentaron suministrar una alternativa al exilio cósmico merced a la doctrina que planteaba que la razón era la heredera de una corriente antigua y dominante, que impregnaba toda la historia o, incluso, toda la vida. Un Destino Manifiesto conduce desde la ameba, o el primer hombre, hasta Newton o Einstein. Pero las cosas no son así, la razón es bastarda, no la heredera de una vieja genealogía, y su identidad o justificación, como tal, se forja sin el beneficio de un antiguo linaje. Un bastardo por naturaleza no puede vindicarse retrotrayéndose a sus antepasados, sino sólo, en el mejor de los casos, por sus propios logros. La mentalidad de asedio, y no la de harmonía preestablecida, es el espíritu correcto en la filosofía de la razón.

El exilio cósmico, la opción por independizarse de la cultura, es impracticable. Pero constituye el más noble y apropiado credencial o mito para un nuevo tipo de cultura, para un nuevo sistema, de un tipo distintivamente *cartesiano,* de costumbre y ejemplo. La costumbre no fue trascendida, *pero un tipo de costumbre totalmente nueva se inició.* La separación de la cognición referencial de otras actividades, la sumisión sistemática de toda afirmación cognitiva a una centralizada corte de apelación extra-social (bajo el eslogan de "ideas claras y distintas" o de "la experiencia"), y el establecimiento de una única moneda de referencia cognitiva, habían abierto de golpe los límites del conocimiento. Todo ello inició e hizo posible una época de crecimiento cognitivo y productivo fabulosa y sin precedentes. A través de la tecnología que conllevaba, llevó la época malthusiana a su fin. En lo sucesivo, los recursos podrían crecer, y crecieron, más rápidamente que la población. Los sistemas políticos coercitivos ya no fueron impuestos a la humanidad por la necesidad de reforzar una distribución inevita-

[3] *N. del T.:* Quiebra, en francés.

blemente injusta para los miembros de una sociedad condenada a una inherente escasez de recursos. La opresión, a partir de ahora, era nuestra opción, ya no nuestro destino irremisible.

Todo ello, por una vez para bien, separa y distingue totalmente esta sociedad, aprendiza de bruja, de todas sus predecesoras. Pero al mismo tiempo, también la priva de todos los consuelos y solaces hasta entonces accesibles a la humanidad. No se pueden tener las dos cosas; no puedes tener a la vez conocimiento e ilusión. O más bien, no puedes tener consistentemente las dos cosas. La humanidad todavía tiene que aprender a ser sistemáticamente inconsistente. Importantes esfuerzos se han puesto en marcha para conseguirlo. Pero ésta es otra historia.

Descartes estaba equivocado al suponer que podría montárselo solo. Pero una *colectividad* de individualistas cognitivos puede conseguir algo fundamental, incluso aunque no sea exactamente lo que Descartes había anticipado. Del mismo modo, Descartes estaba equivocado en suponer que podía liberarse a sí mismo de la cultura, de la costumbre y el ejemplo. La verdad de la cuestión es que lo que estaba emergiendo era un tipo de cultura radicalmente distinto, una nueva costumbre que él ayudó a codificar.

Pero no fue una cultura más entre otras. Fue de un nuevo tipo, y construida sobre principios completamente nuevos. Pero realmente da igual, fue *una* cultura y no la trascendencia de toda cultura, como Descartes había supuesto. Poseía sus propias y distintivas compulsiones, y también sus propias raíces sociales, como Weber apuntó. Un nuevo tipo de sociedad había engendrado un nuevo tipo de compulsión que en lo sucesivo, a su vez, la sostendría. La importancia de Max Weber como sociólogo de la racionalidad radica en que nos ofrece una teoría de cómo este distintivo tipo de cultura, que hace posible la comprensión científica de la naturaleza y su dominio tecnológico, pudo llegar a darse. Desde el punto de vista de la sociología, el significado de los grandes filósofos racionalistas es que, bajo pretexto de ofrecer una descripción de la mente humana en cuanto tal, nos ofrecen un retrato, desde dentro, de este singular nuevo tipo de costumbre y ejemplo.

La práctica del examen a través de la duda, que Descartes propuso como un medio de purificación conceptual, es de hecho un excelente procedimiento habitual para investigar a qué podría, o no podría, concederse la entrada en la nueva cultura. La naturaleza precisa de esa claridad y distinción, que tuvo que ser aplicada por el inspector de hacienda cognitivo, fue entendida mejor por los empiristas que siguieron a Descartes, aunque éste ya poseyera hasta cierto punto la correcta idea general. La compulsión lógica que no debe nada a la cultura y que, consecuentemente, puede ofrecernos una visión de la naturaleza válida para todas las culturas y no enraizada en ninguna, es al final bastante simple: lo dado de los *datos* (ya presente en el pensamiento cartesiano como el acceso inmediato de la sustancia pensante a sí misma), más el simple principio lógico de que no puede aceptarse ninguna generalización incompatible con los datos dados.

Así pues, la heroica construcción de todo un mundo por un solo individuo, el estilo Crusoe de cognición, el uso de nada salvo nuestros propios recursos, auto-comprobados y auto-producidos, es realmente imposible. Pero el establecimiento casi igualmente heroico de un nuevo tipo de cultura, dotada de un nuevo tipo de constitución epistémica, *era* posible, y tuvo lugar. Estábamos destinados a fracasar, pero también a intentarlo; y el esfuerzo dio magníficos resultados, aunque no fueran los que el fundador del racionalismo había propuesto. Un esfuerzo abortivo definió una nueva civilización. La nueva racionalidad tuvo una historia, y tuvo tremendas consecuencias, la sociología histórica ha tenido que batallar con ambas cosas, y la obra de Max Weber, correcta o equivocada en los detalles, sigue siendo válida como una excepcional formulación del problema.

¿Cómo hemos construido este nuevo mundo? Fue erigido por nuevos hombres imbuidos del espíritu de Descartes/Crusoe. Robinson Crusoe fue un hombre que llevó con él la parte esencial de su cultura y pudo erigirla de nuevo por sí mismo en la isla. No necesitó colegas o especialistas complementarios, a cuya zona de competencia tuviera legal o ritualmente prohibido el acceso. En otras palabras, todas las especialidades de su cultura hablan el mismo idioma, que él domina, y le están abiertas.

Lo que fue presentado como la solitaria empresa de un Descartes/Crusoe, era de hecho la carta fundacional de un nuevo orden social. Pero decir esto no es reducir el contenido filosófico del individualismo racionalista a su papel social. La nuestra no es una posición de reduccionismo sociológico. El *contenido* filosófico ilumina genuinamente la manera en que el nuevo orden social opera: éste es realmente individualista y se basa en un conocimiento genuino y acumulativo. La filosofía y la sociología de la racionalidad no pueden estar unidas. Ninguna se puede reducir a la otra.

Los racionalistas no pudieron, contra lo que Descartes pensó, trascender la cultura. Ellos crearon y codificaron una cultura particular, especial e individualista, una cultura que se distingue de sus predecesoras por un incomparablemente mayor poder cognitivo, y por su importancia en la esfera de legitimación moral. La humanidad ha pasado por tres estadios: la época del ritual, la de las pruebas espurias, y la de la falta de pruebas. Ellos establecieron las reglas de esta tercera condición.

Trascendencia y relativismo

Una clara característica del racionalismo era su aspiración a la auto-creación cognitiva. El racionalista desea ser un hombre *hecho a sí mismo*, incontaminado por ninguna sombra de deuda cognitiva, por los acomodos accidentales y debidos al compromiso que constituyeron la anterior historia de la humanidad. Había habido un tan poco escrupuloso oportunismo y un compromiso tal que habían inhibido el crecimiento intelectual genuino. No era sólo el orgullo, o el puritanismo, lo que impulsó al racionalista en esa dirección, fue también la reflexión que le llevó a considerar que no estaba autorizado a sostener aquellos principios de actuación que no había establecido por sí mismo. Esos principios no eran seguros, y sería una irresponsabilidad actuar siguiéndolos. No se puede estar seguro de la calidad y fiabilidad cognitiva de lo que producen. No es un crecimiento con *denominación de origen*. Realmente no puede, en conciencia, autentificar su producto. No puede hacerse responsable de sus afirmaciones.

El segundo rasgo, estrechamente relacionado e igualmente importante, es la búsqueda de *trascendencia*. Incuestionablemente el racionalismo concibe el conocimiento como la consecución *de* algo externo e independiente, no debe ser algo, por así decirlo, producido internamente. Esto podría parecer una contradicción, el racionalismo quiere producir conocimiento desde sus propios recursos a la vez que quiere referirlo a algo objetivo.

No hay contradicción. De hecho, autonomía y trascendencia están íntimamente unidas, justo porque el conocimiento es independiente puede mostrar la autonomía de su posesor. A la inversa, sólo el investigador autónomo puede reivindicar un conocimiento genuino y trascendente. El investigador no libre, si después de todo alcanza la verdad, sólo puede hacerlo gracias a su maestro, a través de una especie de autorización de la agencia, sea natural o cultural, que lo manipula. Tal conocimiento, condicionado al capricho de un señor, carece de valor.

Se da, pues, una especie de paradoja: el ciudadano de un orden racional exige autonomía precisamente porque el contenido de su conocimiento, las afirmaciones cognitivas que hace, son totalmente independientes de él. No las *inventa* sino que las *descubre*. Se podría haber esperado lo contrario, que el agente fuera autónomo en tanto que *creara* su objeto. No es así. Pero la paradoja es sólo aparente.

Las afirmaciones referenciales hechas en un espíritu racional están, antes que nada, separadas del resto de funciones o aspiraciones. Por ejemplo, no cumplen al mismo tiempo funciones intrínsecas con respecto a la moral, o la cohesión, o la disciplina del organismo en cuyo interior se producen. (En este sentido, forman verdaderamente parte de una sociedad que practica la división del trabajo, y consecuentemente puede, en cada esfera, aplicar un criterio simple y lúcido, y superar un juicio objetivo.) Las convicciones están sujetas a un criterio único, esto es, su poder explicativo y referencial. Observan las reglas de lo que podríamos llamar el método empirista y cartesiano: separación exhaustiva de todas las cuestiones y asuntos, y sometimiento de toda afirmación a pruebas que no estén bajo su control. Todo ello, en conjunción con el fuerte impulso a la generalidad y al orden, pare-

ce haber engendrado una forma de conocimiento increíblemente poderosa y *no* vinculada a ningún determinado sistema cultural. Parece que si el mundo ha de ser cognoscible, ha de serlo debido sólo a esta estrategia. Que después de todo sea cognoscible, que rinda sus secretos a este modo de operar, y no a otro, es un milagro. La cuestión de por qué el mundo tendría que ser así no puede ser contestada sirviéndonos de esta misma estrategia. Como no hay otro método, se convierte en un misterio para todos nosotros.

Hemos encontrado que la absurda e inalcanzable empresa robinsoniana de formar un mundo a partir de uno mismo no es sino una parábola de la perfectamente realizable empresa de establecer una cultura racional. (Al menos, sabemos que es posible porque se ha dado. Aunque yo nunca hubiera podido creerlo de antemano.) Ésta no fue obra de un individuo solitario, pero obligó a todos los individuos dentro de esa cultura a comportarse de un modo simétrico, al menos cuando actúan cognitivamente de forma correcta y mientras forman parte de una investigación seria. No pueden reclamar una posición especial, y tienen que reconocer que las afirmaciones están abiertas al examen y a la crítica de cualquier otro miembro.

¿Es éste un caso más de ingenua auto-condescendencia? No es la primera vez que una sociedad ha creído estar en posesión de una verdad salvadora, superior y exclusiva, y ha condenado a todas las demás como ignorantes no creyentes. ¿Es este tipo de cientificismo o positivismo una muestra más de complacencia etnocéntrica, similar al dogmatismo de los antiguos beneficiarios de una supuesta revelación única y definitiva? Nuestros románticos, que gustan mucho del argumento *tu quoque*, podrían hacer que lo pensáramos. Les disgusta la frialdad, el poder y, por así decirlo, el carácter culturalmente desencarnado de la ciencia, y les gustaría verla degradada, bajada de su pedestal.

Si, en efecto, fuera un caso más de engañosa auto-glorificación, se trataría de una ingenua vanagloria de un tipo bastante inusual. La ciencia ha conquistado el mundo sin encontrar mucha resistencia, realmente sin ninguna resistencia *efectiva*. Cierto es que ha sido sometida a todo tipo de vituperios y denigraciones, tanto en los lugares donde se origi-

nó como en los que ha colonizado; pero para fines prácticos, y en los asuntos serios de la vida (producción y coerción), pocos rechazan su ayuda. La mayor parte de los hombres y las sociedades están ávidos, a menudo indecentemente ávidos, de aprovecharse de ella. Aunque sorprendentemente pocos la reivindican hoy en día, poca necesidad hay de ello; en este caso la práctica dice más que las palabras.

La paradoja de la presente posición es que un argumento *pragmático* se ofrece en apoyo de las pretensiones *absolutistas* de la ciencia, y del espíritu racionalista vinculado a ella. Esto, en efecto, es así. Sólo resta decir que no es un pragmatismo *generalizado*. No se reclama que criterios pragmáticos, y sólo ellos, debieran ser aplicados a todas nuestras elecciones. Lo que se dice es algo más modesto y específico, en la gran e irreversible transición o *coupure* entre el espíritu tradicional y racional, las consideraciones pragmáticas favorecen abrumadora y decisivamente a uno de los dos contrincantes. En esta peculiar encrucijada, el veredicto de la historia es categórico, sin ambigüedades, decisivo e irreversible.

Racionalismo y empirismo en asociación

Para los filósofos profesionales, el racionalismo es principalmente uno de los dos rivales de la famosa confrontación con el empirismo. Volvamos ahora a este debate. Es relevante para la presente argumentación, que ha llegado al punto de reclamar la *trascendencia* como un ingrediente esencial de la posición racionalista y su logro.

¿Cuál es el mecanismo que permite lograr la trascendencia? ¿Cómo se ha logrado esta trascendencia?

La paradoja es que es precisamente el *empirismo* quien ha conseguido el propósito del racionalismo (a saber, la trascendencia); y es el *racionalismo* quien ha conseguido el propósito del empirismo (sensibilidad hacia el mundo externo). Los dos rivales aparentes son, de hecho, complementarios. Ninguno puede funcionar sin el otro. Cada uno, de forma bastante extraña, realiza las tareas del otro.

Sería útil refinar la noción de trascendencia. En el primer racionalismo, se suponía una doble trascendencia: la tras-

cendencia con respecto a la naturaleza y los sentidos, por un lado; y la independencia con respecto a la acumulación de ideas sociales, de la cultura, por otro. La aspiración a un conocimiento sólido y no precario parece requerir la superación tanto de la naturaleza efímera, poco fiable, contextualmente ligada, de los juicios de percepción, cuanto de los prejuicios sociales. Parecía que ambos suministraban elementos inapropiados para la construcción de un edificio cognitivo de confianza. Pero, como al final resultó claro, estas dos concepciones de la trascendencia no son de ninguna manera similares. Por el contrario, son profundamente antitéticas.

Esta idea del conocimiento de un ámbito que está más allá del mundo de los sentidos y la naturaleza es una trampa y un espejismo: ¿a través de qué medios concebibles podríamos alcanzar el conocimiento en tal ámbito? La vieja suposición racionalista de que la lógica interna, la compulsividad de nuestras ideas y su interconexión, podría de algún modo impulsarnos hacia ese mundo, no supera un examen serio. Pero por otro lado, el conocimiento que trasciende los límites y los prejuicios de cualquier sociedad y cultura particular no es una ilusión sino, por el contrario, una realidad gloriosa y luminosa. Cómo se ha conseguido este logro sigue siendo materia de debate.

Lo que es central al empirismo es la exigencia de que una base de datos independiente, la "experiencia", juzgue nuestras afirmaciones cognitivas, y que no obstante quede *fuera de su* control. Afortunadamente para la humanidad, tal base de datos parece que es accesible. Incluso si no es alcanzable de forma pura, parece posible mantener bajo control su nivel de impureza, de saturación teórica. Puede reducirse al bajo nivel suficiente para que la "experiencia" pueda realizar la tarea que se le ha asignado. La experiencia, o más bien la experimentación controlada, constituye un tribunal efectivo y socialmente independiente para toda exigencia cognitiva. Atendiendo a los datos que son en principio accesibles a un observador único, y a su atomización, se ha conseguido la trascendencia a la ilusión culturalmente impuesta y dogmáticamente mantenida. Las visiones culturales operan imponiendo un paquete de acuerdos a su

clientela. Quine ha observado que la ciencia se enfrenta al mundo como un cuerpo colectivo. Sería mejor decir que las creencias pre-científicas *evaden* el mundo como tal cuerpo. Las exigencias empiristas de disgregar lo que realmente se ha experimentado y convertirlo en el tribunal último de las teorías, consiguen socavar el dominio de las ilusiones colectivas, y reemplazarlas por una ciencia acumulativa y transcultural. El empirismo es normalmente visto como una filosofía que insiste en la inmanencia, en la naturaleza mundana de nuestro conocimiento. ¡Pero su verdadero papel ha sido conseguir la *trascendencia* con respecto a los viejos límites impuestos culturalmente a nuestras creencias!

El punto de vista opuesto se escucha a menudo, pero es simplemente falso. La argumentación reza de la siguiente manera: las percepciones dependen de las interpretaciones, y las interpretaciones son esclavas de los intereses sociales. Podemos ofrecer un célebre ejemplo: la clase trabajadora necesita liberarse de su explotación por parte del capitalismo y, por tanto, necesita que su moral se apoye en la fe en la posibilidad del socialismo, de modo que no debe hablarse de la existencia de los *Gulags*. Sartre mantuvo abiertamente algo así, cuando era desafiado a responder de su silencio vergonzoso acerca del stalinismo: *il faut pas désespérer Billancourt!*[4]

El argumento de Sartre planteaba que la burguesía temía al socialismo, y necesitaba apoyar su miedo al socialismo con la creencia en que los *Gulags* se generalizarían bajo el socialismo. Pero desde este punto de vista los *Gulags* como tales ni existen, ni existieron. Su "existencia" era una función de la posición histórica y de los intereses sociales del creyente.

Todo esto es simplemente basura. Los *Gulags* o existen o no existen. Su realidad es comprobable, con independencia

---

[4] *N. del T.*: ¡No hace falta desesperanzar, Billancourt!. Frase pronunciada por Sartre para justificar el silencio sobre el terror stalinista. Billancourt es una población francesa en la que estaba sita la fábrica de Renault, símbolo del movimiento obrero francés.

de las opiniones políticas del investigador. Algo similar ocurre con el régimen de Pol Pot en Camboya, o asesinó o no asesinó a una enorme proporción de su propia población, en un régimen de terror prácticamente sin precedentes. El hecho de que también pudiera haber convenido creerlo a algunos americanos no es relevante, a pesar de algunas insólitas intuiciones morales de un muy distinguido pensador.

El empirismo emergió del refinamiento de las ideas racionalistas cartesianas. Las compulsiones internas que Descartes deseó usar como árbitros en las demandas cognitivas resultaron ser, tras un examen más cuidadoso, los datos de los sentidos. ¿Mediante qué tipo de mecanismo la atención a la experiencia consiguió esta trascendencia social? ¿Cómo se las arregló para usar nuestra sensibilidad para hacernos libres de la cultura?

Aquí nos encontramos con nuestra segunda paradoja, el hecho de que fue el racionalismo el que realmente ayudó al empirismo a realizar su tarea. El punto de vista empirista de que aprendemos de la experiencia es algo manido, los hombres siempre han aprendido de la experiencia y han sabido que lo hacían. Esto no es precisamente un misterio ni un nuevo descubrimiento. Lo que hizo del empirismo filosófico algo nuevo y revolucionario era el implícito añadido de la frase "los hombres aprenden a través de la experiencia *y no de otra manera*". Y se apuntaba también algo más: los paquetes de acuerdos conceptuales, las visiones complejas, son una manera de evitar la *verdadera* lección de la experiencia. Luego la experiencia debe ser considerada atomísticamente. El empirismo clásico asumió el (erróneo) punto de vista de que la experiencia ordinaria y cotidiana realmente estaba ya atomizada. Pero al decirnos de forma equivocada que la experiencia ya estaba atomizada, nos enseñó a reinterpretarla de una forma atomizada. Todo ello ratifica y confirma el hábito científico de no dar por supuestos los viejos conjuntos de ideas y, por el contrario, disgregarlos y combinarlos de nuevo experimentalmente.

La cláusula "experiencia sólo" ofrece a la teoría empirista una "navaja" verdaderamente poderosa. La negación de otras fuentes de conocimiento implica desconfiar de cualquier trasfondo de ideas e imágenes que domine o influya

en la interpretación de la observación. Impide firmemente su atrincheramiento en la reserva de creencias fundamentales de una cultura. *Somete las culturas a juicio.*

Quizá no haya modo de excluir por completo el uso de un trasfondo de imágenes; pero una vez se reconoce que ninguna de ellas es sacrosanta, no hay entonces ninguna justificación para aceptar permanentemente su indefinida autoridad sobre los datos que parecen ir en su contra. Podría estar bien ignorar o justificar unos pocos datos que pudieran causar desesperación en Billancourt, o incluso en alguna comunidad académica; pero sin pasarse. Llega un momento, imposible de definir formalmente, en el que la desesperación de Billancourt, o de donde sea, deja de ser un contra-argumento legítimo. Al final, los datos se imponen sobre cualquier necesidad social o psíquica, y a cualquier imagen general vinculada a ellas.

Lo que era crucial a la teoría empirista era la sistematización implícita y la igualación de todos los conceptos; ninguno es sacrosanto. Se espera que todos ellos se comporten bajo el mismo código de conducta y se sometan al mismo juicio. Los hombres siempre han sido sensibles a la experiencia y a la naturaleza, y es posible que el hombre primitivo, en cierto modo, haya sido bastante más sensible que los miembros de culturas más sofisticadas, cuyos escolares a menudo poseen algunas sensibilidades físicas atrofiadas. Si la sensibilidad a la naturaleza fuera todo lo que se requiriera para un conocimiento trascendente a la cultura, el logro de la ciencia hubiera sido alcanzado por la humanidad mucho tiempo antes.

Pero *no* era suficiente, lo que se necesitaba era que los frutos de esta sensibilidad fueran registrados en un idioma pulcro y simétrico, que sistemáticamente interconectara todas las informaciones, comprobara las generalizaciones en todos los puntos posibles, y vinculara los datos con las cuestiones generales, y lo hiciera con precisión, relacionando varias cuestiones entre sí sirviéndose de una moneda única, compartida, estandarizada y precisa. También fue necesaria una fuerte propensión a alcanzar la mayor sistematización y unificación posibles. En otras palabras, los conceptos y las afirmaciones cognitivas tienen que comportarse de aquel modo sobrio,

imparcial y sistemático que Max Weber atribuyó al comportamiento y la sensibilidad de los seguidores del puritanismo que, al actuar así, consiguieron que naciera la producción acumulativa y racional.

En suma, fue este aspecto del racionalismo, su énfasis en el carácter metódico, el orden y la simetría, la búsqueda de reglas sin excepciones, lo que convirtió a una sensibilidad meramente empírica de escaso poder, en el instrumento poderoso que ahora poseemos. Hay un claro paralelismo entre todo esto y lo que Weber nos enseñó acerca de la codicia. Siempre ha habido codicia entre los hombres y, sin duda, algunos se han dejado llevar por ella obsesivamente. Pero no es la codicia la que engendró el capitalismo y la producción racional, sino el disciplinamiento de la codicia, su implacable sometimiento al orden y al cálculo, y su conversión en una compulsión curiosamente desinteresada, perseguida más por sí misma que por sus frutos. Un marxista como Marshall Sahlins sostuvo que los hombres no siempre fueron avariciosos, sino que fue la ambición la que engendró un mundo de avariciosos, del que presumiblemente un día podríamos escapar de nuevo[5]. Por el contrario, Weber podía admitir que la avaricia siempre estuvo presente, fuera o no dominante, pero es necesario insistir en que por sí misma hubiera sido absolutamente incapaz de engendrar nuestro mundo sistemáticamente adquisitivo. Sólo la avaricia disciplinada, desinteresada y *ascética* pudo conseguirlo.

Algo similar ocurre con la sensibilidad. Los empiristas glorificaban la experiencia. Pero lo que realmente importaba no era lo que afirmaban sobre la experiencia en cuanto tal sino lo que tácitamente daban por supuesto, y silenciosamente presuponían, en su explicación de cómo la experiencia debería ser tratada. Eran puritanos, y en un sentido bastante literal, metodistas. Presuponían la sistematización ordenada de la sensibilidad. Es en este punto, en la asunción tácita de la simetría y el orden en nuestros procedimientos, y no en

[5] M. Sahlins, *Stone Age Economics*, Tavistock, London, 1974 (trad. española, Akal, Madrid, 2002).

la invocación a la experiencia en cuanto tal, donde reside el secreto del altamente poderoso conocimiento moderno. Fueron sus presupuestos racionalistas, metódicos, ordenados, no sus máximas sensualistas, los que dieron a sus doctrinas su poder real, su punto de inflexión.

El racionalismo, en efecto, tenía una respuesta al muy traído y llevado problema de la saturación de los hechos por la teoría, que supuestamente invalida el modelo empirista del conocimiento. Las prescripciones racionalistas de *atomización* de las cuestiones, de repetición y simetría, conjuntamente previenen la perpetua auto-preservación de las teorías mediante su perpetua proyección en los hechos percibidos. Si las asociaciones o interpretaciones que acompañan a la percepción son ellas mismas reiteradamente escrutadas desde diversos puntos de vista, desintegrando su apoyo en átomos experimentales, los círculos de ideas que se retro-alimentan no sobreviven y el conocimiento puede crecer.

Hay un fuerte paralelismo, que evidentemente está lejos de ser accidental, entre todo esto y la teoría ética que más se asocia al empirismo, el utilitarismo. Esta influyente teoría comparte la lógica y el espíritu del empirismo. Afirma que el único árbitro legítimo de nuestros valores era la satisfacción, el placer y la felicidad humanas. ¡Una filosofía para cerdos!, gruñían sus críticos. ¡En absoluto! Era una filosofía para puritanos. El verdadero centro de gravedad de esta teoría no es su énfasis, casi tautológico, en la felicidad, una etiqueta prácticamente vacía asociable a cualquier experiencia predilecta; sino más bien sus pocas ganas de aceptar puntos de vista heredados, la insistencia en que nuestros valores deben, por el contrario, basarse en las genuinas preferencias humanas reiteradamente examinadas. Se localiza en la insistencia en que las necesidades humanas sean examinadas de una manera metódica, igualitaria y simétrica, con cada persona contando como uno y no más. Las necesidades y deseos humanos tienen que ser examinados con el mismo espíritu del investigador empirista, que desmiembra las visiones tradicionales de la *naturaleza;* un espíritu frío, analítico, que opera paso por paso. Fue la sujeción de las costumbres culturales a un auditor filosófico, obligado profesionalmente a examinar si los acuerdos sociales efectivos extraen el mayor

placer y el menor dolor posible de las fuentes disponibles, lo que convirtió al utilitarismo en un agente socialmente radical, revolucionario incluso. Bajo el lenguaje de lo que parece un descarado sensualismo latía el espíritu del Metodismo... Rasca un empirista y encontrarás un racionalista.

Razón frente a pasión

Los primeros racionalistas se esforzaron en emplear la razón no sólo para acumular verdades, sino también para la conducción de la vida. Su idea de la vida buena cognitiva consistía en la acumulación sin límites, pero en la esfera de la moral su ideal consistía más bien en adaptación racional, en aceptación estoica. La filosofía moral que se encuentra en los primeros racionalistas, como Descartes y Spinoza, recomienda orientar las velas de los deseos hacia el viento que predomine, encontrando satisfacción en acomodarse a la realidad, más que forzar a la realidad a inclinarse ante nuestros deseos. El supuesto de que el mundo puede ser transformado a *nuestro* gusto, tan patente en el mundo que el racionalismo finalmente engendró, se encontraba entonces ausente en gran medida. Sólo apareció cuando el aumento del poder tecnológico impulsó a los hombres a inclinar la naturaleza ante sus deseos, mostrando que era sorprendentemente fácil.

Los posteriores empiristas criptorracionalistas, que fueron técnica y superficialmente sensualistas, verían la moralidad casi como la vería un contable. Se tendrían que conseguir el mayor número posible de unidades de satisfacción para luego distribuirlas adecuadamente de acuerdo con un principio racional, aceptable e igualitario. Pero sobre todo, la suma total debía ser ampliada, radicalmente ampliada, y ningún límite debía ponerse a esta ampliación. Se esperaba, y así realmente aconteció, que semejante ampliación fuera muy sustancial. En suma, la búsqueda colectiva de satisfacción sensual era cualquier cosa menos orgiástica y desenfrenada; más bien era sobria, sistemática y ordenada. En su país de origen, el utilitarismo dio lugar no a la orgía sino al estado del bienestar, y a su agente: el trabajador social.

Surge, no obstante, una cuestión: ¿puede esa búsqueda de maximización de la satisfacción o, alternativamente, la implementación del principio por el principio mismo, satisfacer auténticamente al espíritu humano? John Stuart Mill, en la descripción de su celebrada y autobiográfica depresión afirmó que no[6]. La felicidad no puede conseguirse directamente, sólo puede ser el subproducto del logro de otros fines. Pero tampoco podemos simplemente auto-engañarnos con respecto a la felicidad, imponiéndonos otros fines, para después saborear furtivamente la satisfacción cuando éstos se logran, no admitiendo nunca que era la alegría en cuanto tal, y no los fines específicos, lo que queríamos. No podemos elegir nuestros fines. Ellos nos eligen a nosotros. El hombre puede hacer lo que quiera, pero no puede querer lo que quiera, como observó Schopenhauer.

¿Qué tipo de fines realmente ejercen dominio sobre nosotros? Parecen estar vinculados a nuestros poderosos instintos casi biológicos de sexo, dominio, poder, de pertenencia efectiva a una comunidad y resentimiento. Aunque vinculados a estos impulsos, nuestros deseos adquieren su forma específica en referencia a relaciones personales a largo plazo, inconscientes e íntimas. La vida humana se desarrolla dentro de estas constelaciones altamente personales, íntimas y ocultas; nuestra satisfacción o insatisfacción está determinada por estas oscuras reacciones que podrían horrorizar, consternar, o cuanto menos dejar perpleja, a cualquier alma contable y ordenada. Desafían cualquier cálculo ordenado. Llegado el caso, habrían de ser profesionalmente tratadas antes por un terapeuta sigiloso y profundamente evasivo, parecido al chamán, que por un contable hedonista. No sabemos lo que hacemos, ni por qué lo hacemos, no sabemos lo que nos hace felices y lo que nos lleva a la desesperación, poseemos una comprensión escasa de las situaciones en las que nos encontramos y de la verdadera carga emotiva que nuestro entorno nos supondrá.

Éste es el importante germen de verdad que encierra la psicología profunda que estuvo de moda en el siglo XX, por muy

[6] J. S. Mill, *Autobiography* (London, 1873).

nebulosas, endebles y evasivas que fueran sus concretas doctrinas teóricas y por muy infundadas que fueran sus propuestas terapéuticas. Nuestra mente consciente se parece al departamento de relaciones públicas de una gran empresa compleja y turbulenta, dominada por una dirección oculta y dividida, que nunca permite a su director de relaciones públicas estar al tanto de sus secretos. Los relaciones públicas se contentan con proveer informes idealizados de la situación para el consumo externo, sin que guarden mucha relación con el estado real de los asuntos dentro de la empresa, y tienen poca influencia sobre ella. Las filosofías cartesiana, humeana y kantiana codificaron más o menos correctamente la ética cognitiva de una nueva civilización. Pero como una descripción de la vida psíquica de sus miembros carece de valor.

A Freud se le atribuye general y plausiblemente el descubrimiento de que el hombre no es dueño de sí mismo. Esta idea es perfectamente válida aun cuando la parte de sus enseñanzas que prometen suministramos un modesto aumento del control sobre nosotros mismos sea falsa. La auto-imagen del hombre racional moderno, ciudadano de la sociedad única engendrada por el gran estallido de la racionalidad cognitiva y productiva, está más en deuda con las ideas y la terminología de Freud que con cualquier otra fuente particular. El hombre racional ha redescubierto su propia irracionalidad, descrita en un lenguaje naturalista, y se le dice que puede comunicarse con sus propias raíces irracionales y apaciguarlas por un procedimiento que respeta su individualismo (el ritual no es, en la mayor parte de los casos, colectivo sino solitario), y conseguir ese entendimiento no por ideas claras, distintas y ordenadas, sino a través del abandono conceptual, a través de una "preasociación" que invierte todas sus habituales prácticas y obligaciones conceptuales. El psicoanálisis exige y se deleita en una orgía de antinomias conceptuales. Afirma que ésta es la única ruta de acceso a lo profundo y, por tanto, a la salvación.

En el irracionalismo moderno cierto número de temas plausibles se entremezclan. Está el punto de vista psicológico profundo que plantea la naturaleza turbia, tortuosa e instintiva de nuestras verdaderas satisfacciones, lejos de su presunta realización en ideales abstractos o incluso merced a la ambi-

ción racional. También la percepción de que vivimos nuestra vida no como una simple persecución de fines claramente definidos, sino como la representación de un papel reconocido y respaldado por una cultura o comunidad, y que tal pertenencia y aceptación no está sujeta al cálculo de costes y beneficios. Cuando el crecimiento económico se estanque (no porque no sean posibles nuevos inventos, sino porque ya no compensen) podría haber menos espacio para la racionalidad instrumental. No es sólo el crecimiento el que necesita de la racionalidad, también la racionalidad necesita el crecimiento. Como mejor puede desplegarse ésta es en la búsqueda inestable de nuevas oportunidades. Cuando cese el crecimiento, o deje de ser importante, la racionalidad podría perder su significación. En un orden social re-estabilizado, que podría darse cuando la tecnología ya no amplíe nuestras opciones, los acuerdos a diferentes niveles podrían restringir la zona en que la razón pueda ser empleada libremente. En una cultura estable o reestabilizada la búsqueda rigurosa de un solo fin podría poner coto a multitud de complejos ajustes. Sólo en períodos de crecimiento puede realmente tolerarse una severa separación de la esfera productiva. Si la sociedad llega a ser re-estabilizada, la racionalidad podría volver a su gueto original y la costumbre recobrar su imperio.

Otra consideración a tener en cuenta es que el análisis racional sólo es posible para opciones dadas si gran parte del contexto se toma como algo fijo; pero las grandes decisiones políticas en la sociedad moderna se toman en un contexto en continuo flujo y *sub iudice*. El número de consideraciones inconmensurables que entran en las decisiones importantes es demasiado grande y dispar como para que permita su reducción a una medida única. Las cuestiones más importantes no llegan a aparecer en la agenda política o económica dos veces, ya que en un entorno social y técnico tremendamente complejo y cambiante ninguna situación se vuelve a repetir, de ahí que no esté claro que se pueda aprender de la experiencia. Todas estas consideraciones, conjunta o separadamente, ayudan a debilitar el ideal racionalista en cualquier esfera que no sea la cognición. Luego, tanto en un contexto estable como en uno fluido, la razón está de nuevo en peligro.

Capítulo 9
Recapitulación

La especie humana ha desarrollado, por un mecanismo todavía no comprendido adecuadamente, una increíble versatilidad de respuestas. La ausencia de una pre-programación genética ha engendrado la necesidad de la constricción social y conceptual como compensación de nuestra versatilidad, si los sistemas de reacción se acumularan al azar por asociación individual, y como reacción a una experiencia idiosincrásica, como el empirismo enseñó, ni el orden semántico ni el social serían posibles. Los significados y las reacciones serían demasiado caóticos e impredecibles. Una especie tan polimorfa e inestable no podría haber sobrevivido. Providencialmente, la capacidad para responder a limitaciones socio-semánticas de la conducta ha emergido al mismo tiempo que la plasticidad conceptual. De no haber sido así, no estaríamos aquí.

Ésta fue parte de la intuición de Durkheim. Socialmente impuesta, la compulsión interiorizada fue esencial para hacernos capaces de pensar, de comunicarnos, de cooperar y de vivir cohesionados socialmente. La racionalidad, en primer término, en un sentido genérico o durkheimiano, puede ser equiparada a la sumisión a conceptos socialmente compartidos, comunitariamente específicos, compulsivamente interiorizados. En el principio fue la prohibición. El lenguaje es un sistema increíblemente rico de señales infundidas socialmente, capaz de ayudar a mantener a los miembros de una comunidad dentro de sus límites culturales, o al menos de indicarles cuáles son esos límites; pero los principios intrínsecos del lenguaje son tales que hacen posible incontables lenguajes y culturas. Todo lo cual hace posible la diversidad cultural y, consiguientemente, una proporción de cambio mucho más rápido del que jamás sería posible merced únicamente a la transformación genética.

Estos conceptos socialmente infundidos sirven por lo general a múltiples finalidades y, como los hombres que los emplean, no observan un orden estricto ni una sofisticada división del trabajo. Son, por así decirlo, poli-funcionales. Sólo son racionales en el sentido de Durkheim: infundidos socialmente, permiten la cohesión y la comprensión, dotando a los miembros de una comunidad semántica de las *mismas* compulsiones. Imponen a los hombres tanto un orden moral como uno social.

Pero son irracionales en el sentido más restringido, o weberiano, de la racionalidad: no son metódicos y no sirven a

fines únicos, aislados y claramente articulados, que es lo único que puede permitir una exacta valoración de la eficiencia instrumental. No están todos sometidos a las mismas leyes, con frecuencia sirven a múltiples finalidades, están sometidos a constricciones variadas y, por tanto, ninguno de ellos puede provocar un efecto estrictamente simple y calculable. Aunque su sensitividad a los hechos naturales externos está con frecuencia presente, la misma casi siempre es un elemento entre otros; ni está pulcramente aislada, ni es dominante. En otras palabras, el lenguaje no es primariamente referencial. No hay un único lenguaje, un único tipo de cambio conceptual, que permita la completa riqueza de la aserción interconectada, sistematizada y expandida.

Mientras la vida conceptual de la humanidad tuvo, por así decirlo, forma durkhemiana, no se pudo plantear la cuestión de la ilimitada y eficaz exploración de la naturaleza. De igual modo, no se pudo plantear la innovación constante de las técnicas productivas, ni de la combinación de los elementos de la producción, que conducen al crecimiento económico constante. No es preciso decir que tampoco cabía la posibilidad de combinar estas dos formas de expansión de la vida humana, la emergencia de una sociedad basada en el crecimiento y en el progreso. Por el contrario, la vida intelectual de las sociedades humanas fue una parte integrante de su tendencia a la auto-perpetuación. Por regla general, contribuía a estancar y hacer perdurar la dominación de la humanidad agraria por una alianza de especialistas en la coerción y en el ritual.

La transición desde esta primera racionalidad genérica de Durkheim a la racionalidad más específica que obsesionó a Weber es, quizá, el mayor y más singular evento en la historia de la humanidad. No sabemos realmente cómo se produjo, y quizá no lo sepamos nunca. Sin embargo, tenemos en la obra de Max Weber una fascinante y sugerente hipótesis. Incluso si al final resultara ser falsa, habrá tenido el mérito inestimable de señalar con claridad el problema. La respuesta, sea o no correcta, dota a la cuestión de un perfil preciso. Nos ayuda a comprender la particularidad de nuestra situación.

El mundo así engendrado supone tanto la producción como la cognición racional. Las reglas de ambas fueron codificadas a su debido tiempo. Dos escoceses, Hume y Smith, se pue-

den apuntar el tanto, uno de ellos en el ámbito de la cognición, el otro en el de la producción. Sus puntos de vista a propósito de la coerción convergían; de hecho, fueron amigos.

De este modo, se redondeó la noción de un método único, ordenado y sistemático para alcanzar la verdad, encarnado en todos sin ser privilegio de ninguno, al que se concedió el nombre de razón. Ésta, evidentemente, entraba en conflicto con el elemento residual de aquel punto de vista privilegiado y sagrado sobre las cosas, perpetuado por la misma teología que había provocado la nueva visión en un primer momento. Este conflicto, más que ningún otro, convirtió en familiar la noción de razón. La noción de una deidad exclusiva, celosa y ordenada, que había ayudado a engendrar un pensamiento racional unificador, al final se volvería contra sí misma. La privilegiada afirmación de la existencia de la deidad, por no mencionar afirmaciones más específicas y extravagantes vinculadas a ella, ya no podía satisfacer el criterio de razón. La razón destruyó a su propio progenitor. El parricidio puede ahora añadirse a la lista de sus crímenes. Parricida además de impotente y suicida.

Los irracionalistas modernos son muy aficionados al argumento *tu quoque*: la razón no puede justificar sus propios procedimientos sin circularidad, luego: ¿no somos todos iguales; todos igual de culpables de pecar de circularidad y prejuicio? Pero el racionalista podría, con razón, no aceptar que se le pusiera al mismo nivel que los creyentes. Podría replicar, como la iglesia católica solía decir a los protestantes en los tiempos pre-ecuménicos: vosotros sois muchos, nosotros uno. La carta blanca suministrada por el irracionalismo genérico valida *toda* fe, la vía prescrita por la razón es, por el contrario, única. El argumento *tu quoque* justifica toda fe por igual y ninguna en particular. Bendice a todas ellas igualmente, incluyendo todas las posibles y hasta las creencias que todavía no han nacido. En la medida en que, después de todo, es un argumento, no conduce a la convicción genuina sino a una desenfrenada permisividad doctrinal.

El argumento *tu quoque* nos conduce a la siguiente etapa en la historia de la razón. Después del parricidio llega la impotencia. Descartes y los primeros racionalistas habían esperado ofrecer una nueva herramienta, la razón, como una espe-

cie de producto garantizado por los fabricantes, no por un año sino por toda la eternidad. La garantía tenía que ser válida para siempre. Descartes había dedicado todos sus esfuerzos a garantizar esta herramienta precisamente porque otros productores de verdades estaban suministrando mercancías indeciblemente malas acompañadas de garantías de ninguna confianza, notoriamente pretenciosas, vanas, amenazadoramente maliciosas y descaradamente mendaces. Los antiguos sabios buscaban estilos de vida herméticos, a salvo del desaliento. Descartes también estaba resuelto a comerciar con productos de la calidad más alta, acompañados por una garantía totalmente honesta y de confianza, aunque a diferencia de los sabios del pasado buscaba más un método que un estilo de vida a toda prueba. Spinoza adaptó sus nuevas ideas a la vieja búsqueda de un estilo de vida auto-garantizado.

En primer lugar llegó el descubrimiento de que la Razón no podría suministrar tal garantía. La impotencia de la razón es, en sí misma, una verdad independiente de la razón. Hume mostró que unos datos claros y distintos no permiten inferir necesariamente el tipo de mundo que de hecho habitamos y manipulamos. Un sistema de investigación que es efectivo en la exploración de la naturaleza, por la desintegración de las cuestiones, la atomización de la evidencia y la búsqueda de orden, no puede desde sus propios recursos, o sin contravenir sus propios principios, establecer que tal investigación debe ser exitosa. Y después de la impotencia llegó el suicidio. La razón engendra un mundo unitario, naturalista, dentro del cual no hay lugar para la razón.

A fecha de hoy el irracionalismo moderno es muy rara vez la expresión de una genuina devoción a una autoridad extraracional o extranatural. Este particular debate entre los protagonistas de la autoridad y los partidarios del pensamiento libre, aunque no está completamente muerto, está totalmente anticuado. En la medida en que, a pesar de todo, continúa se ve enmudecido y encubierto por otras consideraciones. Los enemigos importantes de la razón ya no manifiestan abiertamente tener acceso a una fuente de revelación fuera del mundo. Afirman que, *dentro* del mundo natural, como la razón ha puesto de manifiesto, hay otras autoridades más legítimas que la razón, luego no debemos, o más bien no podemos,

atender a la razón. El conocimiento, la evaluación, la organización social, son y tienen que ser esclavas de fuerzas intramundanas, a las que la razón sirve no únicamente como esclava sino también como fachada o camuflaje. La acusación freudiana de una sostenida desinformación se añadió a la atribución humeana de una esclavitud inherente. El nuevo ataque a la razón se encomienda no a autoridades trascendentes sino a autoridades rivales de este mundo. La tradición, la tierra, la sangre, la dialéctica, son los nuevos rivales. Todos ellos hablan desde dentro del mundo, no desde fuera.

Los problemas de la razón humana se podrían dividir igualmente en las dificultades relativas a la locura y las concernientes a la divinidad. Desde la primera perspectiva se debe abandonar la razón, por una parte, porque las fuerzas que nos controlan son tan complejas, poderosas y misteriosas que no podemos aspirar ni a comprenderlas, ni a gobernarlas. Un frágil navío, con un débil motor, lanzado a una corriente poderosa y turbulenta, no tiene más alternativa que, quizá, la de dejarse llevar por ésta con la esperanza de salir bien parado. Sería ocioso fingir que tal descripción de nuestra condición, individual y colectiva, dista mucho de la verdad. Éste es, a fin de cuentas, el problema de la insania: un hombre arrastrado por fuerzas internas demasiado poderosas e incomprensibles como para dominarlas no puede controlar su propio destino. Las reglas cartesianas no pueden ayudar a un hombre a luchar contra sus alucinaciones psicóticas, sólo la suerte, y no ningún mérito racional, puede salvar a cualquiera de nosotros de tal condición.

Pero, irónicamente, algunos de los problemas de la razón surgen de la consideración opuesta. No está claro qué razones habrían llevado a la deidad a crear el mundo tal cual es: no imponiéndoseles ningún propósito, ninguna ley, ningún fin y no habría podido tener, en consecuencia, ninguna razón para crear *este* mundo en lugar de *aquél*. La deidad se ve privada del socorro del principio de razón suficiente. La condición intelectual de la humanidad avanzada se parece en cierto modo a esta condición. En la medida en que la ingeniería social, genética o de otro tipo convierte los rasgos humanos, incluyendo a los valores, más en variables manipulables que en datos fijos, como alguna vez fueron, nos encontramos en unas condicio-

nes semejantes de falta de premisas. La razón simplemente no es capaz de proveer las premisas que pueden seleccionar o establecer tanto los medios cuanto los fines. La impotencia de la razón podía ser el reverso de la moneda del poder tecnológico. En un mundo dominado por una ciencia y una tecnología muy efectiva, y una sociedad y humanidad altamente variables y manipulables, simplemente carecemos de suficientes premisas para tomar decisiones políticas a largo plazo. Demasiado conocimiento erosiona nuestras premisas o, deberíamos decir, erosiona la vieja ilusión de premisas fijas. Nuestras constricciones habían forzado nuestras opciones, y nuestras supersticiones las dotaron de la ilusión de legitimidad. Nuestros nuevos poderes, en cambio, nos dejan como flotando libremente. Podríamos llegar a una situación de vacío, de falta de premisas, con demasiado poder para crear y ninguna razón para elegir qué crear. Los hombres prácticos, de acción, que viven precariamente bajo presión constante, podrían pensar que éste es un peligro bastante improbable. Sin embargo, es un peligro real. La casi omnipotencia tecnológica encierra sus propios peligros. Extrañamente complementarios de aquellos peligros derivados de la sujeción a fuerzas incomprensibles. El miedo a la insania y a la divinidad pueden ser relevantes en la misma situación.

Las tesis de la irracionalidad no son igualmente persuasivas en todas las esferas. No son muy persuasivas en el ámbito de la cognición, a pesar de que la ausencia de garantía para los procedimientos racionales es innegable. La cognición continúa funcionando admirablemente aun cuando esta garantía no exista. En la producción, las tesis de la irracionalidad, aunque estén todavía lejos de ser persuasivas, son algo más sólidas. En la imagen y valoración que tenemos de nosotros mismos, las tesis de la irracionalidad parecen abrumadoramente potentes, aunque no esté nada claro cómo deberíamos vivir según la visión irracionalista. Sus oráculos hablan un lenguaje nebuloso y turbio, y sus pronunciamientos son alérgicos a la claridad. En la práctica tenemos que arreglárnoslas con premisas provisionales.

Los primeros racionalistas habían supuesto que la razón estaba dotada no sólo con una garantía absoluta y eterna, sino también que era la herramienta universal más poderosa, utilizable en todas las esferas. Resultó que no sólo carecía de esta garantía sino también que como herramienta, aun-

que efectiva en algunas esferas, era inefectiva, e incluso contraproducente, en otras. No es una gran ayuda en el negocio de vivir, individual o colectivamente.

Después del lenguaje de la trascendencia cultural llegó el providencialismo de Hegel y su progenie, incluyendo a Marx y otros muchos. Esto era simplemente una fantasía. La historia del mundo no es una historia diseñada para nuestro beneficio, edificación y autorrealización, ni es el mundo del que ha emergido con racionalidad una culminación necesaria, ni el mejor de los mundos posibles. Tiene grandes méritos y grandes defectos, y necesitamos explorar ambos. Emergió exclusivamente por casualidad, y hay un precio alto a pagar por las ventajas materiales y sociales que incuestionablemente ofrece. La mentalidad de estado de sitio introducida por Max Weber –todo esto emergió de un accidente precario, y tiene un gran coste– es incomparablemente superior a la complacencia de la tradición hegeliano-marxista. Necesitamos comprender nuestra precariedad, nuestras opciones y su precio. Podemos hacerlo sin la ilusión de que somos los herederos legítimos, el fin último, la culminación o el objetivo del desarrollo global y que éste ha sido diseñado especialmente para producirnos. Podemos dejar esta forma de megalomanía filosófica a los hegelianos y a sus descendientes intelectuales.

En un mundo tradicional estable los hombres tenían identidades vinculadas a sus roles sociales, y confirmadas por su visión general de la naturaleza y de la sociedad. La inestabilidad y el cambio rápido, tanto en el conocimiento como en la sociedad, han privado a tales imágenes de su antiguo sentimiento de fiabilidad. Las identidades son, quizá, más irónicas y condicionales que nunca, o al menos más que cuando eran tan seguras e injustificadas. Pero el mismo estilo cognitivo que ha producido esta erosión de confianza es también la base de un nuevo y diferente tipo de identidad. Podríamos al final buscar nuestra identidad en la razón, y encontrarla en un estilo de pensamiento que nos ofrece un genuino conocimiento del mundo que tenemos, y que nos alienta a tratar a los demás equitativamente, a pesar de las raíces mundanas de la dama, su precaria base, su desigual rendimiento, su fracaso en legitimarse a sí misma, y sus marcadas tendencias parricidas y suicidas.

Bibliografía seleccionada

1. Textos

Bartley, W. W. III (1984): *The Retreat to Commitment*, 2nd edn, La Salle, London.

Benda, J. (1927): *La Trahison des clercs*, Grasset, Paris [*La traición de los clérigos*. Círculo de Lectores, Barcelona, 2000].

Berlin, I. (1968): *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford [*Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza, Madrid, 1996].

Chomsky, N. (1966): *Cartesian Linguistics*, Harper and Row, New York and London [*La lingüística cartesiana*, Seix Barral, Barcelona, 1970].

— (1986): *Knowledge of Language: Its nature, origin and use*, Praeger, New York [*El conocimiento del lenguaje, su naturaleza, origen y uso*, Alianza, Madrid, 1989].

— (1979): *Language and Responsibility*, Harvester, Brighton.

— (1976): *Reflections on Language*, Temple Smith, London [*Reflexiones sobre el lenguaje*, Ariel, Barcelona, 1979].

Collingwood, R. G. (1939): *An Autobiography*, Oxford University Press, Oxford.

Descartes, R. (1985): *Discourse on Method* (1637), en *The Philosophical Writings of Descartes*, tr. J. Cottingham, R. Stoothoff and D. Murdoch, 2 vols, Cambridge University Press, Cambridge [*Discurso del método*, Madrid, Aguilar, 1980].

— (1985): *The Principles of Philosophy* (1644), en *The Philosophical Writings of Descartes*, tr. J. Cottingham, R. Stoothoff and D. Murdoch, 2 vols, Cambridge University Press, Cambridge [*Los principios de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1995].

Durkheim, E. (repr. 1976): *The Elementary Forms of the Religious Life: A study in religious sociology* (1912), tr. Joseph Ward Swain, Alien and Unwin, London, 1915 [*Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, Akal, Madrid, 1992].

Feyerabend, P. (1975): *Against Method*, NLB, London [*Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Ariel, Barcelona, 1989].

Frazer, J. G. (repr. 1990): *The Golden Bough: A study in magic and religion*, 16 vols, 3rd edn, Macmillan, London, 1913 [*La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1991].

Hegel, G. W. F. (1975): *Lectures on the Philosophy of World History* (1837), Cambridge University Press, Cambridge [*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1997].

Hume, D. (1978): *A Treatise of Human Nature* (1739), ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., Clarendon Press, Oxford [*Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 1988].

James, W. (1907): *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*, Longmans, New York [*Pragmatismo*, Aguilar, Buenos Aires, 1961].

Kant, I. (1953): *The Critique of Pure Reason* (1781), en *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, tr. N. Kemp Smith, Macmillan, London [*Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1995].

Marx, K. (repr. 1965): *Theses on Feuerbach*, en K. Marx and F. Engels, *The German Ideology*, Lawrence and Wishart, London (1938, 1942) [*Manuscritos de 1844 y Tesis sobre Feuerbach*, UCA Editores, San Salvador, 1987].

Marx y Engels, F. (repr. 1965): *The German Ideology*, parts I and II, Lawrence and Wishart, London (1938, 1942) [*La ideología alemana*, Universidad de Valencia, Servei de publicacions, Valencia, 1994].

Mill, J. S. (1873): *Autobiography* [*Autobiografía*, Alianza, Madrid, 1986].

Newman, J. (1967): *Apologia pro Vita Sua* (1865), ed. M. J. Svaglic, Clarendon Press, London [*Apología pro vita sua*, Enciclopedia Catalana, Barcelona, 1992].

Pascal, B. (1960): *Pensees* (1670), J. Delmas, Paris [*Pensamientos*, Catedra, Madrid, 1998].

Popper, K. R. (1959): *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London [*La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1985].

Quine, W. V. O. (1953): *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, MA [*Desde un punto de vista lógico*, Ariel, Barcelona, 1980].

— (1969): *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York and London [*La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1986].

Schopenhauer, A. (1966): *The World as Will and Representation* (1818), 2 vols, tr. E. F. J. Payne, Dover, New York [*El mundo como voluntad y reperesentación*, 2 vols., Trotta, Madrid, 2004].

Spinoza, B. (1910): *De Intellectus Emendatione* (1677), in *Ethics and De Intellectus Emendatione*, Dent, London [*Tratado de la reforma del entendimiento; Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza, 1988].

Stendhal (1927): *De l'amour*, Le Divan, Paris [*Del amor*, Editorial Edaf, Madrid, 1994].

Weber, M. (repr. 1965): *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, tr. Talcott Parsons, Unwin University Books, London, 1930 [*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Alba Libros, Madrid, 1999].

Wittgenstein, L. (1968): *Philosophical Investigations*, tr. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford [*Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1995].

— *Tractatus Logico-Philosophicus*, tr. C. K. Ogden (1922; repr. 1923 with corrections) [*Tractatus Lógico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1991].

2. Bibliografía secundaria

Barth, K. (1959): *A Shorter Commentary on Romans*, SCM Press, London [*Carta a los romanos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998].

Bell, D. (1976): *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Heinemann, London [*Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 2004].

Brubaker, R. (1984): *The Limits of Rationality: An essay on the social and moral thought of Max Weber*, Alien and Unwin, London.

D'Agostino, F. (1986): *Chomsky's System of Ideas*, Clarendon Press, Oxford.

Dore, R. (1973): *British Factory, Japanese Factory*, Alien and Unwin, London.

Gellner, E. (1985): *The Psychoanalytic Movement: Or the cunning of unreason*, Paladin, London.

Giddens, A. (1978): *Durkheim*, Fontana, London.

Kuhn, T. (1963): *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd imp, University of Chicago Press, Chicago [*La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000].

Lakatos, I. (1970): "Falsification and the methodology of scientific research programmes", en *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. I. Lakatos and A. Musgrave, Cambridge University Press, Cambridge.

Lecky, W. E. H. (1910): *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, Longmans, Green, London.

Luhrmann, T. (1989): *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual magic and witchcraft in present-day England*, Blackwell, Oxford.

Lukes, S. (1973): *Emile Durkheim: His life and work*, Harper and Row, New York and London.
Magee, B. (1987): *The Great Philosophers: An introduction to Western philosophy*, BBC Books, London [*Los grandes filósofos*, Cátedra, Madrid, 1990].
— (1978): *Men of Ideas: Some creators of contemporary philosophy*, BBC Books, London.
— (1983): *The Philosophy of Schopenhauer*, Clarendon Press, Oxford.
— (ed.) (1971, repr. 1986): *Modern British Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
Marcuse, H. (1955): *Reason and Revolution: Hegel and the rise of social theory*, Oxford University Press, Oxford, 1941; repr. Routledge and Kegan Paul, London [Alianza, Madrid, 1986].
Mossner, E. G. (1980): *The Life of David Hume*, 2nd ed., Clarendon Press, Oxford.
Oakeshott, M. (1975): *On Human Conduct*, Clarendon Press, Oxford.
— (1962): *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, London.
Popkin, R. (1986): "The third force in seventeenth-century thought: scepticism, science and millenarianism", en *The Prism of Science*, ed. E. Ullman-Margalit, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 95, D. Reidel, Boston.
Sahlins, M. (1974): *Stone Age Economics*, Tavistock, London [*Economía en la Edad de Piedra*, Ediciones Akal, Madrid, 1983].
Schluchter, W. (1981): *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's developmental history*, tr. Guenther Roth, University of California Press, Berkeley and London.
Tiryakian, E. E. (1960): "A problem in the sociology of knowledge: the mutual unawareness of Emile Durkheim and Max Weber", *European Journal of Sociology*, 7.2.
Wrigley, E. A. (1987): *People, Cities and Wealth: The transformation of traditional society*, Blackwell, Oxford [*Gentes, ciudades y riqueza*, Crítica, Barcelona, 1992].

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES

Ernest Gellner

Ernest Gellner (1925-1995) desarrolló su actividad académica en las universidades de Edimburgo, Londres y Cambridge. A lo largo de su carrera su labor docente estuvo relacionada con los ámbitos de la filosofía, la sociología y la antropología social.

¿Podemos buscar nuestra identidad en la razón? Ésta es quizá la pregunta clave que este libro afronta. En él Gellner despliega toda su capacidad dialéctica para ofrecernos un diagnóstico de nuestra actual condición. La transformación sin precedentes que ha supuesto la aplicación de la moderna racionalidad a un basto número de ámbitos de nuestra vida nos ha convertido en una especie de prometeos perplejos.

A un brillante retrato filosófico de la razón nacida a partir de Descartes, Hume y Kant, esta obra añade una presentación crítica de las posiciones historicistas, naturalistas e irracionalistas, y una explicación deudora a la vez del pensamiento de Durkheim y Weber, del nuevo modo de vida que aquella revolución cognitiva supuso y de cómo y por qué llegó a implantarse.

ISBN 84-9756-328-X
9 788497 563284 51019

EDITORIAL SINTESIS

ACCESO ABIERTO